

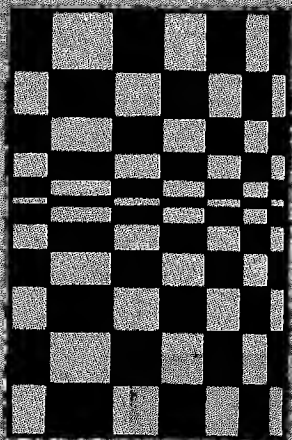
المثلث النوري

في فن الحكمة

للمؤلفين الكبار في الفن
الشيخ محمد طاهر الدين شاذلي الخافقي

تعليق

بمجلد الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخافقي



منشورات أنوار الهدى
للطباعة والنشر

المثل التورية
في فن الحكمة
تأليف: آية . . . العظمى الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قده).
تعليق: نجله الشيخ محمد كاظم الخاقاني .

الطبعة الاولى: ١٤١٥ هـ . ق، العدد ١٠٠٠ نسخة
المطبعة: مهر ، عدد الصفحات ٢٢٤ صفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

رحلة في رحاب شخصية الفقيه والفيلسوف آية الله العظمى
الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قدس سره)

هويته الشخصية:

هو الشيخ محمد طاهر بن آية الله الشيخ عبد الحميد بن المرجع الديني
الكبير الشيخ عيسى بن الشيخ حسن بن الشيخ شبير الخاقاني الزعيم لمنطقة
الاهواز آنذاك، من أسرة علمية عريقة لها من تاريخها العلمي ما يناهز المائتين
من السنين.

وإذا كان في الغربية والاعتراب عن الوطن من الآلام والمعاناة،
والشعور بالوحدة والحنين، ومفارقة الأهل والأحبة وغير ذلك، فقد يكون
في مقابل ذلك فيها جوانب إيجابية؛ من قبيل الرخاء الإقتصادي،
والإنفراج السياسي، والمنزلة الاجتماعية اللائقة، وخلف أجواء طبيعية
منسجمة مع الكرامة الإنسانية وتزخر بالحرية.

من هذا المنطلق يُحدثنا الخلف عن السلف الصالح من أبناء الأسرة

الخاقانيّة: بأن كوكبة من علماء قبيلة آل خاقان، وبدوافع متعددة أهمها نشر العلم والفضيلة – واستجابة لنداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد هاجرت هذه المجموعة من الاخوة العلماء إلى أنحاء متعددة من البلاد الإسلاميّة.

وتركت موطنها الاصلي وهو منطقة بطائح سوق الشيوخ العراقية في منطقة الناصرية الواقعة على ضفاف الفرات جنوب العراق.

وكان الاول آية الله الشيخ محمد طاهر المعروف بـ (حجة الملك) قد يم وجهه نحو مدينة شيراز واستقر فيها، ولا يزال أحفاده هناك يُعرفون بعائلة الرياسيّة، وكان أعلم أولاده الميرزا جلال الملّقب برئيس العلماء وكان عالماً فاضلاً توفي سنة ١٣٧١هـ ودفن مع أبيه في مدينة شيراز.

والثاني: آية الله الشيخ حبيب، الذي قصد ربوع منطقة الاهواز، واتخذها مقراً ومقاماً، وخلف ذرية مباركة، وصاحب الترجمة هو أحد أحفاده من أمه، وفد توفي في الحمرة سنة ١٣٠٦هـ.

والثالث: هو آية الله الشيخ عيسى الخاقاني، الذي استوطن في أحد ربوع الاهواز، وهو جد آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قدّس سرّه)، الذي توفي سنة ١٣٣٧هـ، وأعلم أولاده الشيخ علي والشيخ عبد الحميد الذي توفي في مدينة خراسان ودفن في الصحن القديم سنة ١٣٦٤هـ.

عندما يخطُ القلم اسم المؤلف على الصفحات يصحّو ويسمو وتتكاثر الرؤى أمامه ناعمة رقيقة، وتطلّ الذكريات من عالمها البعيد حانية هفافة، وتبرز على لوحة الحياة الصور المتعددة واسعة مشرقة تنير الأرجاء، وترخي الاضواء، وتعيد سيرة عظيم من عظماء الفكر، وعبقري من عباقرة الفقه والاصول والفلسفة والتفسير.

والحديث عن آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قدس سره) حديث عن رجل كالعلم الخفاق بين الاعلام، وكالكوكب المضيء بين الكواكب؛ علماً ومعرفةً وسلوكاً وتقوىً وأدباً...، والذي صوّر بسيرته وشكل بمسيرته مثلاً أعلى يُحتذى، وقدوة حسنة بها يُهتدى: ﴿وَلِمِثْلِ ذَلِكَ فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾^(١).

ولِد صاحب السيرة في مدينة المحمّرة (سنة ١٣٢٩هـ) بمحافظة الاهواز المعروفة بوفرة مياهها المتدفقة العذبة، تُروّي خصوبة أرضها المعطاء لتزدهر نماءً وخُضرة، ناهيك عن تمورها المتباينة الالوان والنماذج، المتميزة بالجودة العالية والنوعية الفريدة من بين تمور العالم، وبالإضافة الى كنوزها من الذهب الاسود التي تكتنزها الاحواض الواسعة من نفطها، تحت طيّات ثراها المبارك.

ولكن الاهم من كلّ ذلك إنسانها المثقف ثقافة إسلامية علمية وأدبية، فقد كانت الاهواز ولا تزال تضمُّ بين ثناياها رجالاً يفخر بهم التاريخ الإسلامي ويعتزّ، فقد أنجبت أرضها الكثير من العلماء الفطاحل أهل التقى والورع، أهل العلم والمعرفة، وأهل الكرم والعزة، بينهم الشعراء والأدباء، وفيهم الخطباء وأهل الفكر، وأساتذة العلوم، وجهابذة الفنون.

والشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني (قدس سره) هو واحد من الذين أُنجبتهم أرض الاهواز الطيبة عالم رباني، واسع الإطلاع، ذو ثقافة إسلامية عالية متعددة، سليل بيت عريق في العلم والحسب والنسب. إنّه مدرسة في إهاب مرجع، وأمة في جسد فرد، أعطى علماً وفضلاً لكلّ من يتولّى رعايته وعنايته ويلجأ إليه، وهو أسطورة بشرية، وعصامية

(١) الصفات : ٦١.

نادرة، تجسّدت في رجل عبقرى يجتمع فيه عدّة رجال، وموهبة بالغة التميّز.

إنّ العلامة البارزة في دنيا الإسلام، إنّ الرمز لدفق المواهب، فهو الفقيه صاحب الشخصية المعطاء، وهو الفيلسوف المتجدد، وهو المرجع لكلّ سائل، والمعين لكلّ متعثر، لا يعصيه جواب، ولا يحتاج إلى مصادر، لأنّه هو مصدر، ينبوع أخلاق ومودة، ومحطّة كرامة وترقّع، وبرج علم ومعرفة، ومنهل إغضاء وإنسانية، ومعين حلم وتقوى، جعل كتاب عمره صفحات مشرقات بالحبّة والعطاء والمعرفة وجليب الاعمال.

وهو العالم الذي قدّم لأمتة الإسلامية عصارة فكره، وتجارب نفسه، ونبض قلبه، ونجوى جسّه، وانطباعات ذهنه المتوقّد، وصورة حياته.

مرهف الحسّ، ذو شفافية وعواطف جيّاشة، تبعث الدفء في القلوب الخاوية، ووجهه المعبر المتواضع الذي لم تفارقه مسحة الجمال الإلهي الوضّاء، رغم بصيمات السنين الصعبة، تتسع أمام طموحاته سبل الكفاح والعمل الدؤوب الذي لا يعرف الكلل والكسل أو الخمول، وكلّ ما يبذل من جهد وعرق وتضحيات بكلّ غال وثمين.

فهو من الافذاذ الذين شقّوا طريقهم الوعر حتى أصبحوا في النهاية ملء السمع والبصر.

فلاغرو أن نراه يمضي سحابة يومه الشاق في ممارسة الدرس والتدريس والإفتاء والإصلاح والإرشاد، ويقضي معظم ليله في التأليف والبحث والعبادة، قابلاً وسط أكاداس الاوراق والكتب والاقلام، يمارس وظيفته المقدّسة، وفي محرابه يتعبّد بالفرائض والنوافل والابتهاالات وشكره تعالى.

وهذه المقدّمة المختصرة نقطة ضوء صغيرة في رحاب شخصيته

الواسعة، تحاول أن تضيء مساحة شاملة من سيرته العطرة أولاً، وعطاءه الفكري ثانياً.

دراسته:

كانت بداية مسيرته العلمية الشاقة على يد جدّه آية الله الشيخ عيسى (قدّس سره) ثمّ بعثه المقدّس والده إلى النجف الأشرف عندما لاحت علامات الذكاء المفرط على جبينه، وأصبح مهيباً لتلقّي العلم والغوص في أعماقه، حتى حببت له نفسه الهجرة إلى دار العلم في جامعة النجف الأشرف والذي كان يرنو ببصره إلى كنوزها العلمية هناك.

ويتمثل علمائها الافذاذ وهم يسطّرون ملاحم الحضارة العلمية المتألقة، وترتسم في مخيلته تلك الصور النورانية الرائعة، والتي كانت مركز الإشعاع الفكري، وميدان المبتكرات العلمية والأدبية والفكرية الرفيعة، التي ينهل من معينها طلاب العلم من مختلف أقطار العالم، مشدوهين بعبقرياتها المشرقة الرائدة.

وقد حظيت الدراسات الفقهية والأصولية والفلسفية فيها بشكل خاص بمذاق فريد وعبق فوّاح متميز، فقد سطعت في سمائها كواكب نيرة أضاءت للأجيال دروب حياة الفكر والمعرفة في العالم الإسلامي.

وإن كان العقد قد انفرط وتبعثرت حباته هنا وهناك، إلا أن الدرر الثمينة باقية أبداً - تتلألاً - أنى كانت في وجدان البشرية وضميرها النابض، وعقلها النير وفكرها الاصيل، ومواهبها المتوهجة، وقرائحها المبدعة، علومها آيات خالدة من روائع تلكم العبقريات الملهمة، وآدابها لمسات حانية مرهفة تداعب العواطف، وتثير الخيال، وتمس شغاف القلوب الواعدة.

كل هذه الدوافع المحفزة هي التي أثارت الشوق الى تلك الربوع المقدسة لينهل من عطاءها الفكري في مجالات المعرفة المتعددة، وهو يترسم خطى شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (عام ٤٦٠هـ) ويقفو أثره في الهجرة، وقد تميزت الدراسة في جامعة النجف الاشرف بأصالة الفكر وعمق النظر، ودقة الالتفات، وسعة الإحاطة، والتدقيق العلمي.

وفي جامعة النجف الاشرف بدأ يتلمذ على يد كوكبة كريمة من خيرة أساتذة العلوم الإسلامية في الحوزة العلمية هناك، حيث درج سريعاً في مراقبي العلم وفنونه، وكان يمتاز بين أقرانه بالفطنة والموهبة وسرعة البديهة، كما كان يمتاز بقدرته الفائقة والسريعة على استيعاب الدروس التي تعطى له، وذلك بشهادة كرام ممن عاصروه من أبناء جيله، كسماحة آية الله السيّد محمد تقي بحر العلوم، وآية الله الشيخ محمد إبراهيم الكرباسي، والحجة السيّد باقر الشخص، وآية الله السيّد أبو القاسم الخوئي، وآية الله السيّد محمود الشاهرودي، وآية الله الشيخ ميرزا هاشم الآملي، وآية الله الشيخ حسين الحلبي وغيرهم.

وكذلك بشهادة العلماء الاجلاء الذين تتلمذ على أيديهم كالمراجع الكبير السيّد أبو الحسن الاصفهاني، والميرزا النائيني، والشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ محمد حسين الاصفهاني، والعلامة القدير الشيخ حسين الصغير، والعالم العرفاني السيّد علي القاضي.

فقد بقي الشيخ (قدّس سره) ينهل من العلم، ويغترف من معينه الصافي في النجف، حتى عاد بعد وفاة والده إلى محافظة الأهواز ليبدأ رحلة جديدة من العمل الذي كان ينتظره، والمسؤولية الكبرى التي أنيطت به، وكان أهلاً لتسليم مرتبة العلماء العاملين.

وقد نال الكثير من إجازات المراجع العظام والعلماء الكبار، كآية الله السيّد أبو الحسن الاصبهاني، والشيخ الميرزا النائيني، والشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ محمد حسين الاصفهاني، أعلى الله مقامهم وقُدّس أسرارهم، وغيرهم من العلماء الأعلام، وذلك لما امتاز به من سرعة الفهم والإستنباط والإستيعاب لأحكام الشريعة وسعة الصدر ودماثة الخلق، وما اشتهر به من الحلم وحلاوة المعشر، وقدرته على تبسيط ماصعب فهمه من أمور الدين والعقيدة، وحبه لخدمة الناس عامّة وتيسير أمورهم. ولذا فقد قلّده كبار الحوزة العلمية مهامّ عظيمة تجاه منطقته وسكانها، والمهام المرتبطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهكذا فإنه عندما عاد إلى موطنه الأهواز بعد مشوار قطعه في أحضان العلم والفضيلة وعلى مدارج الثقافة الإسلامية، كان المجتمع الاهوازي أحوج مايكون إلى رجل قادر على استيعاب فئات المجتمع المختلفة، ومحاولة القيام بالدعوة والإرشاد في أوساطهم.

وقد أحبه الناس في كلّ من العراق والكويت والبحرين والقطيف والاحساء، إضافة إلى منطقة الأهواز، ومدن أخرى في إيران، فبايعوه ثقتهم وقلّدوه فقيهاً ومرجعاً.

من سيرته الإجتماعية :

والشيخ الخاقاني كما يعلم كلّ من تتلمذ عليه أو عاصره رجل سليم اللسان واليد، عفيف الضمير، نظيف القلب، لم يشغل نفسه إلا بالعلم وبناء العلماء، وإنّ قلبه الأبيض لم يعرف الحقد والضغينة والكراهية؛ لأن النفس الكبيرة لاتعرف الحقد، ولم يحاول يوماً أن يُسيء حتى إلى من أساء

إليه، ولم يطمع في حطام الدنيا، ولم يسعَ إلى جاه أو شهرة دنيوية زائلة. كان همّه انتشال الإنسان المسلم العاثر من بؤسه وضياعه، خزن عطر الوفاء بين طيّات قلبه، ونشره مع كلّ خلجة من خلجاته، فتح صدره للحبّ الكبير، وقطف الدمع من عيون الأيتام والأرامل والفقراء، وامتدّت أنامله بحنان الأبوة البارة تحتظنهم برافة دون تمييز بين طائفة وأخرى، حلم بأبوة فاعلة، غرس نور عينيه مصابيح ليضيء الطريق أمام العاثرين من أبناء الإسلام من الذين تحوطهم عنايته، ليعيد إليهم البسمة والامل، والفرح والإيمان بالحياة الحرة الكريمة.

بلغ من ضروب المآثر الإنسانية والفضائل الإجتماعية ما وطأ له سنام المرجعية، فقد تميز بقوة العزيمة، وعلوّ الهمة، وصحة الرأي، ونفاذ البصيرة، وتوقّد الذهن، سيّد المواقف في أبرز المواقف الدينية والإجتماعية والسياسية، وكان موهبة خلاقة، من عرفه عن قرب عرف الوفاء، والعبقرية، ونكران الذات، والشموخ والعزة، فقد جمع بين التواضع والسمو النفسي.

وكان (رضوان الله عليه) لم يتردد في أيّ وقت من الاوقات في تقديم النصيح والمشورة والخدمات الجليلة لآبناءه أي كانت طباعتهم وانتماءاتهم المذهبية والعرقية والإجتماعية، وكان يُحارب دون هذه الوحدة من العصبية العرقية والعنصرية والإقليمية، والتعصّب الأعمى، وتجاوز الذات على حساب الإنتماء الى الأمة الإسلامية الكبرى.

ووقف بكلّ حزم وحذر من المذاهب الفلسفية غير الإسلامية، والاتجاهات الايديولوجية المستوردة من الغرب والشرق، وشجب كلّ ولاء لغير الإسلام المحمدي الاصيل، ومحاربة جميع المكائد الاجنبية مهما كانت

شعاراتها، برّاقة لاتخدم الإسلام.

إنّ الروح الوثابة الشائرة، أبت إلا التحليق في مواطن النجوم، وعاهدت خالقها إلا تحني رأسها إلا له - عزّ جلاله -، حمل على عاتقه أعباء قضية عليا وراح يدافع عنها حتى صرعه ريب المنون، ولم يستطع الدهر أن يطمس ذكره، فظلّ اسمه يتلألا في جبين الليالي إلى جانب النجوم الزاهرة. الحاقاني: صوت الحياة الذي ارتفع ضد الظلم، وهدر الكرامة، وضياح حقوق الإنسان المسلم، خمس وسبعون عاماً وهو في نضال مع الحياة يصارع عبث الايام وهوج الرياح، ويركب متون الاقدار، ويقتحم الغمرات، لم يتعب من الركض وراء رسالته، ولكنه آمن أنّ لا عذاب إلا بالعذاب، وأنّ كل حامل لواء الإصلاح لأبد أن يعذب ويغترب في هذا العالم.

جبهته المصاعب والرياح العاتية، فواجهها جباراً متأسياً، وانتابته الآلام فعرض على نواجذه وغالبها بصمت وحكمة.

خدم شتى طبقات الامة المحرومة، وترسب في كلّ ما يراه صورة قائمة تثير اليأس والشفقة، وهنا تأتي مرحلة النضج الفكري والوظيفة الشرعية والمسؤولية الكبرى، واستيعاب هذه المؤثرات المتناقضة في بصيرة المرجع الفقيه، والفيلسوف الذي يقود الأمة نحو الإصلاح والسعادة.

وكان يتسم بروح العمل الملهم الاصيل الذي يفرض مكانه ومكانته ويقدم نفسه بنفسه، يتفاعل مع آلام الناس وآمالهم، ويتأثر بهم كما يؤثر فيهم، وكلما اتسعت قاعدته، وارتفعت قمته ازداد في الوجدان رسوخاً، وبالتالي أصبح العالم رائداً يدخل في سجل الخالدين.

إنّ رحلتي مع شخصيته تنطلق من إعجاب وتقدير لهذا العالم الملهم،

وذكرى تعبق بالشذى والعواطف الفوّارة لسيرته العطرة؛ لأنّ مواقفه في فترة حكم الطاغوت تعبر عن صرخة قويّة، تحرّض كلّ المقهورين والمحرومين والمشردين على أن يتضامنوا انتصاراً للحق، وتثبّتاً للمبادئ والقيم العليا. فكانت صرخة غاضب ينتصر للعدل، وصوته يجهر بشهادة استنكار على الغرب الذي يمارس الإستعمار القديم بالأمس، ويمارس الإستعمار الجديد اليوم، في محاربة مبادئ الإسلام الاصيل، ومحاولة القضاء على المسلمين تحت شعارات مزيفة، من قبيل حماية حقوق الإنسان، والتعددية الديمقراطية وغيرها.

مواعده مع القدر المحتوم:

هكذا توقّف القلم عن العطاء بعد مسيرة طولها خمس وسبعون عاماً، تمثل القرن العشرين فكراً وثقافة وسياسة وتربية، وتجارب نافعة من خلال رحلة فرد متميز يعرضها عرضاً فلسفياً، يتوقف ويتأمل حيناً، يمزج بين التركيب المعرفي والتحليل الإجتماعي في البناء. وافته المنية وهو معتلّ الصحة، زاهد في الحياة، ولفظ آخر أنفاسه وهو في مدينة قم المقدسة، من عمره الزاخر بكلّ صنوف الحيوية والعطاء، تحت وطأة الصراع مع الزمن ومرارة النكران، يختم حياته الشريفة. لقد سكّت هذا القلب الكبير الذي اختزن ألماً وحزناً ورهافة ورحمة، وتوقف عن العطاء في فجر يوم الاربعاء ١٨ / جمادي الاول (سنة ١٤٠٦هـ). حيث كان مواعده مع الموت.

وانتقل إلى جوار ربه في قم المقدسة، ودُفن فيها بعد تشييع مهيب، حملت نعشه الرجال على الاكتاف بدموع ساخنة، وقلوب متوجعة، تتأوّه

بالحسرات، وتتألم بالزفرات لفقد هذا الطود الأشم.

لقد خلف بعده ذكراً عطراً تفوح منه رائحة العطر الزكي، ترك بعده ذكريات جميلة لا تنسى، محفوظة في صدور الرجال والنساء على حد سواء، صوراً مشرقة في أذهان الأجيال الشابة والثقفة، الذي كان (رحمه الله) مشعلاً منيراً يضيء الدرب لهم في متاهات الحياة ومتاعبها.

دمعة الإسلام كبيرة بفقده، سقط منه ركن، وغابت عن عالمه عبقرية، وانطفأت شعلة الحياة فيه، وهو الذي كانت عيناه منارة للإيمان، والكلمة الفاعلة، كان دائرة معارف افتقدته الحوزة العلمية في زمن هي في أمس الحاجة إلى وجود هكذا شخصية، تعتبر من المجاهدين للتسامي والرقى، والرحمة والمعرفة، ويمتلك ميزات عديدة تفجرت عطاءً، وحلقت في آفاق الفكر، وتسمرت في آفاق الخلود الشاسعة.

منذ غيابه عن دنيا الفناء وهو يتوغل في رحلة الخلود، ويضرب مواعيد جديدة مع المجد، كأنه لا يزال حياً، يؤلف ويسهر ويؤتي، ويحكم ويتأمل، ويفكر ويتحمل هموم أمته، ويرعى حوزته العلمية بقلمه الجريء والنزيه، وارشاداته السديدة، ودروسه المفيدة، وذكائه الفريد، وعدالته الرحيمة، وحماسه الملهبة، وشخصيته الفذة، والتي قلما أن تتكرر، حتى أصبح أقوى من الموت والنسيان، لأنه كان (رحمه الله) اسطورة واقعية، تزوج فيها العقل الثاقب، والفكر الخصب، والعاطفة الجياشة.

وكلما طُمست ذكراه، حركتها عجلة الزمن، وكلما ازداد تألق اسمه وتنامي وهجه، اتسعت مساحة ظله، كأنه جوهرة نادرة محملة بأنفس اللائىء والاحجار الكريمة، يشتد لمعانها، ويتصاعد ثمنها مع مرور الايام وتقادم الزمن.

ولده البار الأستاذ الشيخ محمد كاظم آل شبير الخاقاني
المعلّق على كتاب (المثل النورية في فن الحكمة)

إنّ مدرسة الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قدّس سره) لا تزال مستمرة
ونهجه لا يزال متواصلاً، وإنّه عرف كيف يغرس في أبنائه حب العلم
وتتبعه، ونشر الفضيلة وإدامتها واستمرارها، والتضحية من أجل شرف
المعرفة والتعبّد في محرابها.

وولده البار سماحة الشيخ محمد كاظم المولود في مدينة المحمّرة، في
بيت مشهود له بتاريخه العلمي، وأصالته في سلسلة علماء العلم والفضيلة
والورع والتقوى.

فقد صمم أن يسير على طريق العلم الشاق المرير مهما يلاقي في
مسيرته من عثرات ومتاعب، وكانت فرصته السانحة عندما تتلمذ على يد
والده العالم الملهّم الذي توسّم فيه الموهبة والطموح وحبّ العلم، ومنحه
الكثير من عطفه ورعايته وثقته.

واستغل تلك الفرصة في إشباع رغباته العلمية وتربيته الإسلامية،

وتحقيق آماله وطموحاته فهو (الشبل من ذاك الأسد)، الهصور (ومن يشابه أباه فما ظلم) وكما (اعتقد افلاطون من قبل بانتقال جوهر طبيعة الانسان الموروثة من الاب)^(١).

ولكن الابن الطموح لم يكتف بما ورثه من أبيه من الصفات الفطرية الموروثة، بل أضاف إليها صفات مكتسبة عن طريق الجِدِّ والاجتهاد، والسعي الحثيث المتواصل، والمضني في مجال طلب العلم:

لاتعجبين لفعله فالفرع مرتهن باصله
السحب يخلفها الحيا والليث منظور بشبله^(٢)

كما غدّته والدته العلوية الطاهرة كريمة السيد عدنان، الكثير من اخلاصها وورعها، والتي شاركت والده من قبل يسر الدنيا وعسرها. يحدوه أمل متفائل ترجو أن يحققه لينعم طلاب العلوم في عطاء الفقه والفلسفة، ويمتّع عقول الدارسين وأفكار طلاب الحوزات العلمية بإيحاءاته وعوامله وتأملاته المشرقة، والتي نأمل أن تكون منارات مضيئة في مسيرة الإنسان عبر قفار الحياة الموحشة.

والولد البار يعتزّ ويفخر باستاذية والده له، وكذلك جميع الذين تتلمذوا على يد والده (قدّس سره) ونهلوا من معين معارفه من قريب أو بعيد، يعتزون بأنهم أدركوا عصره، ويتباهون بأنهم جاليسوه وجاوروه واستمعوا إليه، وتأثروا بكلماته شكلاً ومضموناً.

ولم يكتف ولده الاستاذ الشيخ محمد كاظم (حفظه الله) بتأمين

(١) على قول (ميشيل دويم) عالم الوراثة والنفس من المعهد الوطني للبحوث العلمية CNRS، مجلة الثقافة العالمية العدد ٦/ ص ١٧٢ السنة الحادية عشرة يوليو ١٩٩٤م - محرم ١٤١٥هـ.

(٢) من شعر السيد مير علي أبو طيخ.

تواصل مسيرته ورسالته، بل أضاف إلى مؤلفاته عطاءً متجدداً من الشروح والتعليقات، ونمّاءً وفيراً من التحقيقات والآراء المستمدة من دروسه المتنوعة، وكانت هذه التعليقات والشروح بمثابة حديقة غنّاء تجمع كلّ الأشجار المثمرة المفيدة في مختلف أنواع المعرفة العلمية التي من ينباع النيرة، المتصلة بمناهل علوم آل محمد ﷺ البلورية الصافية.

دراسته ومؤلفاته:

لقد حضر السطوح الأولية للعلوم على يد والده (قدّس سره) من البداية إلى النهاية، وكان استاذة في الفقه والاصول أيضاً، وكذلك تتلمذ فيها على يد آية الله العظمى الشيخ ميرزا هاشم الآملي (قدّس سره) والذي خصّه بوافر عنايته لما وجد فيه من الكفاءة والتألق، ودرس في الحكمة والفلسفة على يد سماحة والده (قدس سره) وكذلك على يد الاستاذ القدير المعظم الشيخ يحيى الأنصاري.

وأصبح أستاذاً من أساتذة الحوزة، وأظهر من الإستعداد ما يجعله محطّ الأنظار، يُشار إليه بالبنان في أوساط الحوزة العلمية، وهو لا يزال يواصل السير الحثيث في الدرس والتدريس.

ويمارس بكفاءة واقتدار البحث المتواصل في جميع ضروب المعرفة فقهاً وفلسفةً وعلم كلام وعرفان، وأبدع فيما كتب في كلّ مجالاتها أيما إبداع، ولا يزال مستمراً في عطاءه الفريد، ويزداد اسمه مع الأيام تألقاً.

وله عدّة مؤلفات في علوم متعددة أضافت الى المكتبة الإسلامية نماذج جديدة من الفكر المتجدد هي:

١- تعليقة على كتاب الإمامة، وشرح خطبة فاطمة الزهراء ﷺ

لوالده، (طبع).

٢- تقارير في الأصول المسمى: مباني الأصول وهي محاضرات علمية لوالده، (لم يطبع).

٣- شرح تجريد الاعتقاد.

٤- تفسير وتحليل التاريخ الإسلامي.

٥- شرح على كفاية الأصول.

٦- شرح على منظومة السبزواري.

٧- تعليقه على المثل النورية في فن الحكمة لوالده (قدس سره).

وقد علّق على هذا الكتاب (المثل النورية في فن الحكمة) في عبارة واضحة وأسلوب شيق سلس، ولغة متدفقة فياضة، ملائم لقواعد الاستدلال المنهجي المستقرة، والتي تبنى على الاستقرار عبر النظر في تفاصيل الوقائع الموضوعية ذات الصلة بأي قضية من القضايا المبحوثة، كما يقوم على الاستنباط بألية منطقية سليمة، تربط النتائج بالمقدمات عبر شبكة من الأدلة والحجج والبراهين المعتمدة.

وقد حرص في تعليقه وفقه الله على تقديم روائع فلسفة (المثل النورية في فن الحكمة) في صورة ميسرة جميلة، بعيدة عن الطلاسم الفلسفية، والمذاهب الغارقة في اللاشعور وغياهب الأحلام والتيارات الفلسفية المعقدة، ويتناول شرح الموضوعات والآراء المعقدة، والذي يحولها بقلمه المقتدر إلى موضوعات مبسطة على يد شارح غير معقد.

آثاره العلمية:

إذا كان الرمز هو الذي يبقى من الإنسان مع زحف الزمن، وإذا كانت

قمة عطاء المبدع هي التي تظلّ محور شخصيته كلّما هاجت الذكرى إليه، فإن رمز شخصية الشيخ الخاقاني (قدّس سره) وذروة عطائه يتمثلان في مجموعة مؤلفاته أجمل وأعمق وأوفر ما كتب وأدق ما أعطى شخصانية وفردة، وهي التي شقت له طريق النجاح والإبداع والشهرة، وصنّفته مرجعاً في الفقه، ورائداً في الفلسفة، واستاذاً في التفسير، وعكماً في التاريخ.

وكان شيخنا الجليل (قدّس سره) هو أحد النوابغ المبدعين الذي سطع اسمه في سماء الفكر، وأحد الملهمين الذي استطاع أن يكون نواة لخلية الإبداع في عالم العطاء الفكري.

وفي مؤلفاته الفلسفية على وجه الخصوص - والتي نحن بصدد أحدها - نجدتها باقة من بحوث يانعة رقيقة، وكلمات مرهفة حانية، مؤطرة بهالة من القداسة، دبجها يراع المؤلف في حُلّة من جمالها الفلسفي الأخاذ المبسط الواضح - سهلة المبنى، عميقة المغزى والمعنى.

وقد ترك آثاراً نفيسة تعتبر مراجع قيّمة على أكبر جانب من الدقة والروعة والقيمة العلمية والتاريخية.

الدراسات الفقهية والاصولية (المطبوعة وغير المطبوعة):

- ١- أنوار الوسائل (١، ٢).
- ٢- الكلم الطيّب.
- ٣- أنوار الوسائل كتاب البيع.
- ٤- المحاكمة في القضاء (تقرير).
- ٥- الطلاق (تقرير).

- ٦- رسالة الهدى (رسالة عملية).
- ٧- موجز الرسالة.
- ٨- مناسك الحج.
- ٩- راهنمای أحكام (رسالة عملية باللغة الفارسية).
- ١٠- شرح كتاب المواريث للحدائق الناظرة.
- ١١- المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاث (٣ أجزاء تقرير).
- ١٢- مباني الاصول (تقرير).

الدراسات الفلسفية والتفسير والمنطق:

- ١- المثل الاعلى في الفلسفة (جزآن).
- ٢- تفسير العقل البشري (جزآن).
- ٣- المثل النورية في فن الحكمة (هذا الكتاب).
- ٤- منطق المثل الاعلى.
- ٥- تفسير فاتحة الكتاب والإخلاص.

الدراسات التاريخية:

- ١- شرح خطبة فاطمة الزهراء عليها السلام.
 - ٢- شرح العهد لمالك الاشر للإمام علي عليه السلام.
- وهناك عدة مؤلفات خطية في الفقه والاصول.

اسلوبه:

للمؤلف (قدس سره) اسلوب جديد يجمع بين التقليد والجديد،

وتناغم اسلوبي باهر، وتوافق معنوي معجز، فقد انتهج أسلوباً سهلاً ميسراً في تسجيل آرائه وأفكاره وخواتمه، وتعليقاته وشروحه وحواراته، وتقريراته في حوار صامت، وإعجاز فطري بعيد عن خفايا الإعجازات العلمية وتعقيداتها ومساراتها الحوزوية الغامضة واصطلاحاتها المعقدة.

ولربما كان سر استاذيته أنه يجمع على وفاق بين ملكتين؛ هما نفاذ التحليل الشخصي إلى أعماق الموضوع، وسيطرته التامة على وسائل التعبير، في أسلوب من المرونة والدقة والثناء، مما يجعله قادراً على التعبير عن أي أمر مغلق عصي بأسلوب رشيق سلس، وعذب مفهوم، ومنطق سليم، وكان يصل قمة تألقه في التحليل الفلسفي كأحد العلماء البارزين من عمالقة الفلسفة الرواد، تلمس في كتاباته الكم الهائل من المعارف العلمية والثقافة الإسلامية الواسعة، يتعامل مع الأذهان بالشرح والتحليل والاستدلال والحجج المنهجية.

وقد أوجد معاني جديدة في سيرورة اللغة الفلسفية بإعتبارها توازناً متحركاً، فقد طوى بعض أشكال التعبير التي باتت قديمة ومعقدة؛ لأنها أستخدمت وفقدت قيمتها التعبيرية عند المعاصرين، فتمت صياغتها وفق أساليب اللسانية التي تواكب روح العصر وعلومه ومبادئه الجديدة، وأزال بذلك من الأذهان التصور المعقد السلبي نحو الفلسفة، وأجل محله تصوراً جديداً لها في تكوين الرؤية الفكرية المنظمة.

رحلة في آفاق فجر العلامة الخاقاني قدس سره

إن من السمات المميزة للفيلسوف هو ذلك الذي لا يتوقف عند المظاهر الجزئية، والأحداث الفردية، وإنما يبحث من ورائها عما هو عام، كلي مشترك، وحين يكون المرء فيلسوفاً بحق، فإنه لا يعبر عن هذه السمة في كتبه وأبحاثه ومحاوراته فحسب، وإنما يتخذ منها منهجاً للتفكير طوال حياته، واسلوباً للنظر حتى في الأمور اليومية التي لا يرى الإنسان العادي فيها إلا مايمس شخصه فحسب، وسلوكاً مميزاً متفاعلاً مع مختلف الأبعاد الحياتية.

وهكذا الشيخ الفيلسوف الخاقاني (قدس سره) كان يزداد عمقاً في كتاباته الفلسفية والفقهية والكلامية، وعبر الدروس والمحاضرات التي كان يلقيها على طلاب الحوزات والمنتديات وحلقات الدرس، وعبر حواراته مع مختلف أصحاب الاختصاصات من فلاسفة وعلماء اسلام ورجال دين، وطلاب علم واداريين وسياسيين مسؤولين وغير مسؤولين.

وكان في كل ذلك يتفاعل مع ظروف حياته، يتأمل المعطيات ويحاول أن يجد لها تفسيراً من تركيبات الماضي وربطه بالحياة وبالواقع الاجتماعي . أي أن تفاعله مع الزمن يختلف عن تفاعل غيره معه، يربط جذور الاعتقاد الفلسفي بأسبابه، ويشير إلى امتداداته في التنظير الاجتماعي والسياسي، وعندئذ لا يكون بحثه ترفاً فكرياً وإنما بحثاً يتطلبه واقع الإنسان المعاصر .

ولذا نراه (قدس سره) يطالب في أدبياته الفلسفية بتحرير العقل وتطوره، والتوصل إلى فلسفة إسلامية معاصرة تقي الحضارة الإنسانية من الكفر والإلحاد والسقوط والتردي الأخلاقي والإقتصادي، وهو يرفض فلسفة العصر عبر مباحثها المنهجية الليبرالية، والتي تعتمد باسم القانون الدولي ومبادئ حقوق الإنسان، وهي في الواقع تقتل الضمير وتمسح الإنسان وتحطم المثل العليا .

وبين أيدينا أمثلة متعددة كتيار الفكر الوجودي مثلاً منذ (كير كجورد) حتى (جان بول ساتر) و (جابريل مارسيل) و (لويس لافيل) و (ميرفو يونتي) في فرنسا، وفي ألمانيا يبرز (مارتن هيدجر)، وفي بريطانيا (برتراند رسل) وهو الملحد الذي كان في نفس الوقت يدّعي أنه يعارض الشر والحرب في العالم .

وكذلك (آير) صاحب النظرية الوضعية المنطقية، - وفي الولايات المتحدة الأمريكية (وليام جيمس) و (جون ديوي) أصحاب التيار البرجماني؛ النظرية التي تدّعي إنها تقوم على: أن الحقيقة هي الأمر الواقع، والتي تدّعي الإتجاه العلمي النفعي، وتربط بين الفكرة والتأثير، وكذلك فلسفة (ماركس، لينين، ستالين، ماوتسي تونغ) المندحرة والمحتضرة . الخ .

ولكن الحقائق التطبيقية لهذه الفلسفات هي عكس جميع كل الإدعاءات، هذا مايلمسه الإنسان المعاصر المنصف الواعي الذي يعيش واقع الاحداث في جميع انحاء العالم

(الفلسفة الإسلامية في الميزان)

الموقف المعارض للفلسفة الإسلامية :

لقد وقف بعض العلماء المسلمين من الفلسفة الإسلامية موقفاً سلبياً وحاربها بعض المستشرقين وبعض أساتذة الجامعات العربية حرباً ظالمة تنم عن حقد دفين، وجهل مطبق، إذ يعتبرون أن الاصل هو الفلسفة اليونانية، وما فلاسفة المسلمين إلا نقلة و مترجمون لتلك الفلسفة .

وفي استعراض تاريخي مختصر نذكر وجهة نظر بعض الفلاسفة والعلماء المسلمين وآراء بعض المستشرقين في هذا الصدد:

١- يرى الفارابي (٨٧٣ - ٩٥٠هـ): (أن افلاطون وارسطو أبدعا الفلسفة وتماها، واليهما يعود كل ما قاله اللاحقون ويقولون من أي عرق كانوا، فالحكيمان اليونانيان مبدعان للفلسفة ومتممان، ومايصدر عنهما في كل فن، إنما هو الاصل المعتمد عليه لخلوّه من الشوائب والكذب...) (١).

٢- ابن خلدون (١٢٣٢ - ١٤٠٦) الذي هاجم الفلسفة كالغزالي ترديداً لما قال سابقوه في تأثر فلاسفة الإسلام بارسطو، إذ يقول: (امام هذه

(١) الجمع بين رأي الحكمين: المطبعة الكاثوليكية (بيروت ١٩٦٠ ص ٨٠).

المذاهب ارسطو المقدوني ثم جاء من بعده في الإسلام من اخذ بتلك المذاهب.

واتبع فيها رايه حذو النعل بالنعل إلا القليل، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا . . .^(١).

٣- وقال (ارنست رينان ١٨٢٣م - ١٨٩٢م): (ليس لنا أن نلتمس لدى العرق السامي دروساً في الفلسفة، وما كانت فلسفة الساميين سوى اقتباس خارجي عقيم، وتقليد للفلسفة اليونانية)^(٢).

وقال أيضاً: (لمن الاسراف أن تُسمى فلسفة عربية فلسفة مأخوذة عن اليونان، خالية من أي جذور في الجزيرة العربية، هذه الفلسفة مكتوبة بالعربية، وهذا كل ما في الامر)^(٣).

٤- وقد حاول قبل ذلك (ريموند لدل ١٢٣٥م - ١٣١٤م) بمحاربة فكر الفيلسوف ابن رشد، ومحو الفلسفة الإسلامية، والقفز عليها وتحقيق القطيعة بين الشرق والغرب، والتي ظهرت في صورة ردّ الفكر اليوناني بدون الرجوع الى الفكر الإسلامي^(٤).

٥- ويقول الدكتور عاطف العراقي - استاذ الفلسفة في الجامعات المصرية: (أن وفاة ابن رشد ١٠ ديسمبر ١١٩٨م) أي منذ ثمانية قرون أحدثت انقطاعاً لوجود الفلاسفة المسلمين، وإن وجدوا بعده هم مجموعة

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٩٩٥.

(٢) كتاب (ابن رشد والرشدية): مقدمة الطبعة الاولى - ويقال: إن ارنست رينان تراجع بعد ذلك عن رايه المتطرف.

(٣) كتاب (اللغات السامية) الطبعة السادسة باريس: ص ١٠.

(٤) الاسلام والعرب: ترجمة منير بعلبكي ص ٢٦٢ الطبعة الاولى ١٩٦٢م دار العلم للملايين - بيروت.

من المفكرين أصحاب توكيلات فكرية) وهم مجموعة من المفكرين المعبرين عن التيارات الفلسفية والفكرية في العالم سابقاً، وهؤلاء ليسوا فلاسفة لانهم ليسوا أصحاب الرأي والفكرة التي يروجون لها^(١).
 فيما تقدم غيظ من فيض الأفكار المنحازة وغير الموضوعية تجاه الفلسفة الإسلامية الرائدة .

رأي المفكر العلامة الخاقاني (قده) في الفلسفة اليونانية :

أما الرأي الآخر الذي جسّده وأوضحه الشيخ الخاقاني (قده) بعد أن أحزنه رأي المتطرفين في إنكار الفلسفة الإسلامية، فامتشق يراعه وطفق يدحض أقوال المعترضين، ويبدد أفكار المنكرين؛ وذلك بسيل من الأدلة الدامغة، والبراهين المنطقية، والحجج التاريخية .
 وخلاصة رأيه (قدّس سره) : ان الفلسفة اليونانية وإن تأثر بها كثيراً من فلاسفة المسلمين، إلا أنهم أثروا فيها تأثيراً بالغاً، وتركوا بصمات واضحة في مسيرة الفلسفة اليونانية بتياراتها المتعددة، وحلّت جميع الإشكالات التي واجهت العصور اليونانية .

واستدل الشيخ الخاقاني (قدّس سره) تعزيزاً لأقواله بما يأتي :-

١- ان الفلسفة اليونانية لم تقم على نحو البرهان والقواعد الفنية، إلا بما أحكمه ورتبه علماء الإسلام، كالمعلم الثاني الفارابي، والشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي، وأكد ذلك وصير كلماتهم برهانية وفنية نابغة عصره صدر المتألهين^(٢) .

(١) جريدة الانباء الكويتية العدد ٦٣٤٦ كانون الاول ١٩٩٤ في مقال بعنوان (هل انتهى عصر الفلسفة) .

(٢) المثل الاعلى للفلسفة للمؤلف : ج ١ ص ٤ .

٢- أن كثيراً من آراء فلاسفة اليونان لم تصل بأيدينا على الوجه الصحيح، ولا مقرونة بالاستدلال العقلي، بل إن الذي جاء منهم لم يكن إلا مباحث مقطعة، وكلمات تشبه الدعوى من غير برهان^(١).

٣- وإنك إذا راجعت الفلسفة في عصور المسلمين المتقدمة من عصر العباسيين، لاتجدها على قواعد فنية وبراهين علمية وليس علماً مستحكماً، والذي صيّرنا فناً وقواعد علمية على الوجه الأتم هو صدر المتألهين^(٢).

وإلا فقبل صدر المتألهين (١٠٥٠هـ) وحتى زمان الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وابن رشد لم تكن الفلسفة بما هي اليوم بأيدينا، فكيف بزمان اليونان في عهد افلاطون وأرسطو؟

حيث كانت فلسفتهم فلسفة متفرقة، ومطالب لا يرتبط بعضها ببعض وآراء في أول تشريع الفلسفة وفنها^(٣).

واستدل بعدة أمثلة منها أولاً:- فلسفة أرسطو

ان ما أسسه أرسطو من علم الميزان تراه قواعد غير محكمة، ومسائل مقطعة لا يُستفاد من مجموع مذكره فناً من الفنون.

وقد ظهر فلاسفة الإسلام فاخرجوها عن التقطيع، وعدم ارتباط بعضها ببعض الى فن عقلي ينحل الى المعرف والحجة، وإلى الكليات والقضايا، وإلى البراهين والأقيسة، وأصبح فناً يُحتاج إليه في براهين العلوم ومعرفتها، وإن كان فن الميزان وقوانينه من غرائز الإنسان وجبيلته^(٤).

(١) المثل الأعلى للفلسفة للمؤلف: ج ١ ص ٤.

(٢) المثل الأعلى للفلسفة للمؤلف: ج ١ ص ٦.

(٣) نفس المصدر: ج ١ ص ٦ - ٧.

(٤) المثل الأعلى في الفلسفة ج ٢ ص ٤

ثانياً: فلسفة السوفسطائيين على تباين اتجاهاتها.

إنّما هي فلسفة لم تبتنى على براهين ولا معارف علمية، وإنما هي جدل وإنكار الواضحات، وإنكار الإنسان حتى لنفسه، وفي الحقيقة لاتصلح أن يوردها الإنسان في قواعد الفلسفة، فإنّها فلسفة تشكيك دائماً في معرفة حقائق الأشياء، والإنسان مازال مشككاً ولا وسيلة له إلى المعرفة^(١).

وهذا المذهب كان عليه كثير من علماء اليونان حتى ظهر فيثاغورث وسقراط وافلاطون وأرسطو فحفظوا صوت هؤلاء في القرون المتأخرة^(٢).

ويستطرد العلامة الخاقاني (قده) في التأكيد على أهمية الفلسفة الإسلامية وعلماء الإسلام، حيث يقول: (إنّه لولا علماء الإسلام وتنقيحهم وتهذيبهم الفلسفة اليونانية الإغريقية لما كان لفلسفة اليونان شأن في العصور).

ويقول: (إن التي تبتنى عليها القواعد الفلسفية بالبرهان والدليل هي الفلسفة الإسلامية)^(٣).

٤- ويؤكد الخاقاني (قده) على أنه يجب مطابقة الفلسفة للشرائع الإلهية وآيات القرآن الكريم، إذ يقول: (ومن هنا نعرف أن الفلسفة الصحيحة والأذهان السليمة هي ما طابقت الشرائع وآيات القرآن الكريم، وإن القرآن الكريم والسنة النبوية قد تكفّلت للفلسفة الواقعية دون الأوهام والخيالات، وكيف يترك الله تعالى الفلسفة الحقّة في رسالته على أنبيائه ويدع الناس يتخبطون بآراء الصوفية وآراء افلاطون وسقراط، والتي إذا لاحظها الإنسان

(١)، (٢) المثل الأعلى في الفلسفة ج ١ ص ٧.

(٣) نفس المصدر: ج ١ ص ٤.

بامعان النظر لوجد فيها الاختلاف الكثير عن الحقائق الواقعية^(١).

٥- ويذكر الخاقاني (قدس سره) عدم مطابقة الشرائع للفلسفة اليونانية واختلافها معها في عدة موارد، فيقول: (ولذا فالشرائع لم تُقرّ آراء علماء اليونان على آرائهم، وقد أثبتت العصور المتأخرة أن الإنسان بوجوده كيف يترك ما جاءت به الأنبياء من الفلسفة ويأخذ برأي افلاطون، وبطلميوس، وأرسطو، المتخذة فلسفتهم من اليونان وبرهنة الهند، وتفكير المصريين، ويترك ما يشاهده برهاناً وحياناً مما أظهرته رسالة السماء)^(٢).

(وهل أن افلاطون وأرسطو وأمثالهم معصومون من الخطأ مبرّتون عن الاشتباه؟ حتى لا تجوز مخالفتهم بأي حال من الأحوال)^(٣).

٦- ويصنف الخاقاني (قدس سره) الفلسفة اليونانية الى فلسفة مرتبطة بالاديان وأخرى لا ارتباط لها بالشرائع، فيقول: (اما الفلسفة اليونانية في زمن سقراط وما قبله الى زمن فيثاغورث، كانت فلسفة تتبع الشرائع كشريعة داود وسليمان عليهما السلام وغيرهما من الانبياء، وكانت تابعة لتعاليم الانبياء من بني اسرائيل حتى جاء دور افلاطون وأرسطو، فجعلوا فلسفتهم فلسفة لا ارتباط لها بالاديان، وإنما هي مستقلة في الرأي والتفكير)^(٤).

فيما تقدم مجمل رأي العلامة الخاقاني (قده) وموقفه من الفلسفة اليونانية، وقد لخصها بقوله: (ان الفلسفة الحقّة التي لا يغيّرّها الزمن ولا تبدّلها الآراء هي الفلسفة التي جاء بها الانبياء وختمها سيّد الرسل عليه السلام)^(٥).

(١) نفس المصدر: ج ٢ ص ٣٣٦.

(٢) المثل الأعلى في الفلسفة ج ٢ ص ٤.

(٣) نفس المصدر: ج ٢ ص ٣٣٧.

(٤) نفس المصدر: ج ١ ص ٩.

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ٣.

٧- وقد وقف كثير من المفكرين الغربيين الذين درسوا المسألة دراسة موضوعية، فكانت مواقفهم مطابقة لآراء العلامة الخاقاني (قده) من الفلسفة الإسلامية.

وهذا المفكر الغربي (روم لاندند) والذي يعترف صراحة بأهمية الفلسفة الإسلامية، فيقول: (بأن الفكر الغربي^(١) استمد بعض مفاهيمه الأساسية من الفلسفة الإسلامية)^(٢).

ويتضح للقارئ الكريم فيما تقدم من البراهين المنطقية والاستدلالات المنهجية، هل تستقيم فكرة القائل: (إن الفلسفة الإسلامية إنما هي فلسفة يونانية بحروف عربية؟! وغيرها من الإدعاءات الباطلة).

المحطة الأخيرة:

في ختام رحلتنا بصحبة العلامة الخاقاني (قدس سره) وسط كتاباته وأفكاره الفلسفية، استقر بنا المطاف في محطتنا الأخيرة في رحاب كتاب «المثل النورية في فن الحكمة» لمؤلفه آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قدس سره) هذا الكتاب الذي بين يديك أيها القارئ العزيز، والذي علق على بعض مضامينه ولده البار الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخاقاني (حفظه الله).

(١) الفكر الغربي فيما أصبح يعرف بالحقبة الحديثة من تاريخ الفلسفة (القرنين السابع والثامن عشر) وهم: ديكارت، اسبينوزا، ١٦٩٩، لوك، بركلي، هيوم، كانط، وتمثل أفكار هؤلاء صميم الفلسفة الكلاسيكية الحديثة، والتيار الأساسي للفكر الغربي، ولقد أحدث هؤلاء أثراً عميقاً للغاية على مسار الفلسفة.

(٢) كتاب (الإسلام والعرب)، روم لاندند - ترجمة منير بعلبكي: ص ٢٦٢ الطبعة الأولى ١٩٦٢ دار العلم للملايين بيروت.

وفي هذا الكتاب يُطلُّ مؤلفه البارِع من علياء الفلسفة، يسبر أغوار الماضي، ويستشرف الحاضر، ويرسم حدود المستقبل للتفكير الفلسفي الأمثل.

ويعتبر الكتاب محطة جريئة من الرصد، تتخطى موضوعها لتفتح مجاهل الثوابت الفلسفية وعللها وأخطارها، وتذهب بعيداً في أحوالها ونشوتها، ونسيج شبكتها، وتفسير وسائل استتبابها المرضي وفق تعاليم التنزيل المجيد وقواعد الشريعة السمحاء.

وهو محطة مضيئة بالوان الفكر، تتألق فيها العبقريّة ضمن منظومة من الافكار التي تنطلق منها مسيرة الفلسفة الرائدة، وقوافل الحكمة الرصينة متمثلة في (المثل النورية في فن الحكمة). والذي يعتبر بحق إضافة جديدة ومتميزة الى المكتبة الفلسفية الإسلامية.

المثل النورية :

يجدر بنا أولاً أن نتعرف على ماهية المثل النورية لغة وإصطلاحاً، والاطار التاريخي لهذه النظرية عند فلاسفة الإغريق وفلاسفة المسلمين، ابتداءً من افلاطون وأرسطو ومروراً بآراء فلاسفة الإسلام أمثال السهروردي، وملا صدرا، وانتهاءً برأي الشيخ الخاقاني (قده).

١- المثل النورية لغة : جمع مثال بمعنى الصورة.

٢- والمثل النورية اصطلاحاً كما ذكرها الشيخ محمد طاهر (قده) والتي وردت في أفكار افلاطون : (أن العالم روحاني وأن جميع من في العالم مرتبط بالعقول والمثل النورية المعبر عنها بالمثل الافلاطونية، وأن ما يشاهده

الإنسان بحواسه إنما هي أشباح لذلك العالم الروحي^(١).
 وخلاصة رأي الفيلسوف اليوناني - بموجب التعريف أعلاه - والذي
 يعتبر المثل النورية من عالم العقل أو عالم الحقائق الثابتة، وهي غير عالم
 الحس عالم الظواهر المتغيرة، وعنده أن المثل هو الحقيقة المعقولة القائمة
 بذاتها، وهو أزلي وثابت لا يتغير ولا يفسد ولا يدثر، أما الكائن المحسوس
 فهو جزئي وكثير ومتغير.

الاطار التاريخي لنظرية المثل النورية:

أولاً: وفي نظرة إجمالية سريعة للاطار التاريخي للمثل النورية،
 فيذكر الفيلسوف الفارابي في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) فيقول بالنسبة
 لرأي افلاطون: (في كثير من أقاويله يؤول إلى أن الموجودات صوراً
 مجردة في عالم الإله، ربما يسميها المثل الإلهية، وإنها لا تندثر ولا تفسد،
 ولكنها باقية، وإن الذي يندثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي
 كائنة)^(٢).

ثانياً: أما السهروردي المقتول في القرن السادس الهجري (٥٨٧ هـ -
 ١١٩١ م) عنده أن المثل الافلاطونية (نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية)^(٣)،
 وهي على تعبيره أزلية ثابتة بها كمال وتمام في ذاتها، وتوجد في العالم
 المعقول وتقوم بذاتها.

وهو يُفرّق بينها وبين نوع آخر من المثل يسميها (المثل النوعية) وهي

(١) المثل الأعلى في الفلسفة ج ١ ص ٦.

(٢) المثل العقلية الافلاطونية (عبد الرحمن بدوي): ص ١٣.

(٣) حكمة الاشراق للسهروردي: ص ٥١١ - السطر ٨ - ٩ من النص.

رسوم وأصنام للمثل النورية توجد في هذا العالم ولا تقوم بذاتها؛ لأنها مجرد اظلال للحقائق، وكمالها ليس لذاتها، بل من أجل غيرها من الأجسام التي تنطبع فيها، ويعتبرها من المثل المعلقة، فمنها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء، ومنها مستنيرة ينعم بها السعداء، فالمثل المعلقة مظاهر للمثل الموجودة لافي محل، أي المعلقة^(١).

ثالثاً: وعالم المثل المعلقة هو عالم الأشباح المجردة، ويُسمى في الشرع باسم البرزخ، وفيه مدن من جملتها جابلق وجابرص، وهورقليا ذات العجائب، غير أن جابلق وجابرص من عالم (عناصر المثل) وهورقليا من عالم أوهام أفلاك المثل، وقد وصفه الفيلسوف محسن فيض الكاشاني، تلميذ صدر المتألهين الشيرازي بالتفصيل في كتابه (الكلمات المكنونة)^(٢).

رابعاً: وذكر مقابل ذلك الفيلسوف أرسطو في كتابه الحروف (أي مابعد الطبيعة) كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يُقال أنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة^(٣).

وإن كان يلاحظ مع ذلك أن بعضاً من الصوفية المتأخرين قد خلطوا بين (عالم الأشباح المجردة) وبين عالم (الصور الإفلاطونية) كما أشار إلى هذا كوربان^(٤).

(١) نفس المصدر والصفحة - السطر ١٨ وما يليه.

(٢) راجع كتاب (الكلمات المكنونة) لمؤلفة الفيض الكاشاني.

(٣) ونقل العلامة الشيرازي في شرحه على (حكمة الإشراق حديثاً مروياً عن النبي ﷺ): (إلا إن جابلق وجابرص من عالم عناصر المثل، وهورقليا من عالم أفلاك المثل). منقول من كتاب المثل الافلاطونية (عبد الرحمن بدوي): ص ١٥٢.

(٤) كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين) للفارابي: ص ٣١ - ص ٣٢ كما أورده كتاب (المثل الافلاطونية) (عبد الرحمن بدوي): ص ١٣.

خامساً: ويستطرد أرسطو في فلسفته، وهي الجمع بين المادّة والروح والعقل، فيبحث عن المادّة من الأجسام والعناصر، ويبحث عن العقول المجردة، وفلسفته من ناحية مادية ومن ناحية أخرى روحية عقلية، حتى أصبح أتباع افلاطون يعرفون بالحكمة الاشراقية، وأتباع أرسطو يُعرفون بالفلسفة المشائية، وإن فلسفته تبنى على الأدلّة وعلى الاقيسة المنطقية، وأما فلسفة افلاطون فتبنى على اشراقات النفوس وتجلياتها والهواماتها من دون حاجة إلى البراهين والأدلّة والاقيسة المنطقية^(١).

سادساً: أمّا صدر المتألّهيّن الشيرازي المتوفي (١٠٥٠هـ - ١٦٤٠م) الذي لوّن نظرية الإشراقيين في الصور بلون يختلف عمّا هي عليه عند السهروردي بعض الاختلاف^(٢).

ولكن اطارها - هو كما يقول آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قدّس سره) هو محاولة صدر المتألّهيّن الشيرازي: (الجمع بين فلسفة افلاطون وأرسطو، فبنى على أن الأساس واحد وإن التوجّه من كلّ منهما الى هدف غير متعدد).

سابعاً: أما رأي آية الله الشيخ الخاقاني (قده) الفريد المتجدد، والجريء والتميّز بين الآراء الفلسفية في هذا الصدد، فيقول: (لا يمكن إرجاع الهدفين إلى هدف واحد في جميع المواضيع، وأن الفلسفة اذا ثبتت على قواعد المشائين لا تقوم على الهدف الذي قام عليه الإشراقيون من إلّهامات النفس وإشراقاتها على الحقائق)^(٣).

(١) المثل العقلية الافلاطونية (عبد الرحمن بدوي): ص ٣٨.

(٢) المثل الاعلى في الفلسفة: ج ١ ص ٢٦.

(٣) المثل الاعلى في الفلسفة: ج ١ ص ٦.

والخلاصة فالتيار الإفلاطوني الحقيقي هو ذلك الذي بداه السهروردي في ثنايا فلسفته، واستمر حتى بلغ أوجه النهائي عند ملا صدرا الشيرازي (صدر المتألهين) والداماد محمد بن باقر شمس الدين الاسترآبادي، وآخرون من فلاسفة الشيعة ونقحه وهذبه وترك بصمات واضحة فيه آية الله الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قدس سره)، كما يلاحظه طالب الفلسفة في كتابه (المثل النورية في فن الحكمة).

ويطرح المؤلف (قدس سره) المواضيع التي يضمّن هذا الكتاب أفكاراً فلسفية متنوعة، وتمتاز الأفكار المطروحة بالبساطة والقرب في تناول، وهي مرآة توحى بالصدق، انعكست عليها وجدانات الفيلسوف وآراؤه في توضيح ماهية الفلسفة وأقسامها، وإنها تساوق الحكمة، ويتعمق في بحث أصالة الوجود وزيادة الوجود على الماهية والوجود المعنوي والذهني، والأحكام السلبية للوجود وتمايز الماهيات والوجود المطلق، ثم ينقلك نقلة فكرية إلى أقسام الوجود والماهية، وعلة احتياج الممكن إلى علة، وحاجه المؤثر والماهية وأقسامها وأجزاءها وخواصّها، وخلاصة البحث عن أحوال الوجود بما هو موجود وموضوعه الموجود، بما هو موجود وغايته تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، وتعدد الأجناس والفصول، ثم يدخل في إطار فلسفة العلة والمعلول، وأقسام العلل وأحكامها، ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلة الأولى التي تنهي سلسلة الموجودات.

ويختتم الكتاب في هدف البحث وهي الإلهيات؛ وهي أسمائه الحُسنى وصفاته العليا، مبتدءاً من علمه تعالى، ومستعرضاً قدرته وإرادته، وانتهاءً في حياته وتكلمه تعالى.

وقد وُفق المؤلف غاية التوفيق في إثبات واجب الوجود وهو عز اسمه.

وحلّ كثير من الإشكالات التي واجهت افلاطون وارسطو، اللذان كانا يبحثان مثلاً في الوجود وخالق هذا الوجود.

وأضفى على بحثه نوعاً من الحداثة في الاستدلال والتوضيح والتبسيط والتيسير، بالإضافة الى أنه يتميز بالإحاطة والشمول والتمثل والاستيعاب، وقد استخلص لنفسه واصطفى سبيلاً بين تيارات صاخبة من الفلسفة الإسلامية واليونانية قديمها وحديثها، بين سكينه اليقين وصخب الشك واضطرابه في منهج أبسط ما يقال فيه إنه منهج متكامل يجمع بين الرؤية الداخلية والرؤية الخارجية، والله ولي التوفيق أنه سميع مجيب.

عبد الكاظم عبد الرزاق الصائغ

بكالوريوس في اللغة العربية

والعلوم الإسلامية

١٥/ شعبان/ ١٤١٥

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المعلق

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد وآله الطاهرين المعصومين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

أما بعد: فقد وجدتُ ضمن مخطوطات الوالد (قده) التي لم تُطبع لحدّ الآن كتاباً سماه بـ «المثل النورية في فن الحكمة»، فرأيت أنّ من الصلاح تقديمه على بقية مخطوطاته التي ألفها في الفقه، والأصول، والحكمة، والمنطق، وشرح بعض الخطب النفيسة؛ حيث كان كتاباً موجزاً مشتملاً على كليات علم الحكمة.

وقد حاولت تجميعاً للفائدة الإشارة إلى بعض النكات، راجياً من الله تعالى التوفيق، على الرغم من قلّة البضاعة، وأن يجعل ثواب عملي لوالدي (قده) الذي قضى حياته في العلم والتقى، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، من غير أن تأخذه في الله لومة لائم، والسلام على من اتبع الهدى ورحمة الله وبركاته.

محمد كاظم آل شبير الخاقاني

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد وآله الطاهرين المعصومين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

أما بعد: فتطلق الحكمة لغة على معان كثيرة: منها العلم وهو المقصود في موضوع كتابنا، ومنها الحكم والحق والصواب واتقان الشيء، ولعل إطلاق الحكمة على ما عدا العلم مجاز أو من باب لوازم الشيء، فإن الإتقان والصواب والحق من لوازم العلم، فإذا علم الإنسان شيئاً وتأكد منه صار صواباً وحكماً وإتقاناً.

والفلسفة كلمة يونانية دخيلة على لغة العرب تساوق الحكمة، وإن الفلسفة الحقّة هي ما طابقت الشرع القويم، فالشرع فلسفة ظاهرية، والفلسفة شرع باطني، فكلّ يطابق الآخر، وإلا فهي أوهام وخيالات.

وأما بحسب الإصطلاح وماشع بين أهل الفن: فالحكمة هي

العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، على قدر طاقة النفوس البشرية، وفقاً للبرهان والدليل، لا طبقاً للظنون والتقاليد. وموضوع الحكمة: هو الموجود بما هو موجود؛ أي مطلق الوجود وعوارضه اللاحقة له، من قبل أن يتخصص الوجود أو يتقيّد فيصير فناً خاصاً من الفنون.

وغاية الحكم: تمييز الحقائق من الخيالات والأوهام، فعلى الباحث أن يبذل أقصى جهده لينزّه علمه عن الجهل، وفعله عن الجور، وجوده عن البخل، وحلمه عن السفه، فيشبهه بالخالق تعالى في صفاته وأفعاله، كما ورد: (تخلّقوا بأخلاق الله).

وإن غاية الفلسفة: إعداد النفوس للإستكمال، وبلوغ أعلى درجات الكمال المقدور، لتصل النفوس إلى معرفة الوجود بأعلى مراتبه الممكنة، وأفضل منازلها.

وقد ورد المدح في الكتاب الكريم للحكمة في مواضع عديدة، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(١).

وقال أيضاً: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٢).

ومدح نفسه، بقوله تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٣).

وقد وردت تعاريف كثيرة للحكمة من قدماء الفلاسفة ومحدثيهم، لكنهم لم يقصدوا بيان حقيقة الحكمة وماهيتها من جميع الجهات لإستحالة ذلك؛ حيث أنّ الحكمة عند التحليل:

(١) البقرة: ٢٦٩.

(٢) الجمعة: ٢.

(٣) فصلت: ٤٢.

عبارة عن معرفة الوجود وعوارضه وأسبابه، ومعرفة كنه الوجود وعوارضه وأسبابه بالإحاطة به، واكتناه حقيقته مستحيلة، أضف إلى ذلك أن الحكمة من المعاني العامة الشاملة التي تسبق إلى الذهن أولاً، من دون توسط مفهوم قبلها، فلو احتاجت هذه المعاني إلى معرفات لما كانت من الأوليات.

وتنقسم الحكمة إلى: نظرية علمية وإلى عملية: أما النظرية: فتتنقسم إلى: الحكمة الإلهية وتوسم بالفلسفة الأولى، وإلى فلسفة رياضية وتوسم بالفلسفة الوسطى، وإلى فلسفة طبيعية وتوسم بالفلسفة السفلى.

وأما الفلسفة العملية فتتنقسم إلى: أخلاقية وسياسية: أما الأخلاقية: فإن تعلقت مسائلها بتخلق النفس بالصفات الفاضلة وتجنبها الرذائل فتوسم بعلم الأخلاق، وهو يبحث عن المثل العليا، والموازن والمقاييس التي يُقاس بها السلوك الإنساني، وأما إن تعلقت بسلوك الشخص مع أهل بيته فتوسم بعلم تدبير المنزل.

وأما السياسية: فإن تعلقت مسائلها بنظام الشرائع والأديان فتوسم بعلم الشريعة والنبوة، ويُطلق عليها علم الناموس أيضاً، ويقصدون به الوحي الإلهي المنزل على بعض الأنبياء والأولياء، وإن تعلقت بنظام السلطنة والمملكة الداخلي والخارجي فتوسم بعلم السياسة بالمعنى الأخص.

وجميع ما ذكرنا من تقاسيم للفلسفة فإنما هي للفلسفة بالمعنى الأعم، وأما إطلاق الفلسفة على ما تبحث عنها غالب الكتب

الحكمية فهو القسم الإلهي والطبيعي وعلم النفس والاختلاق خصوصاً الحكمة بالمعنى 'الخاص'؛ لأنّ بها معرفة الله تعالى التي هي الغاية الحقيقية للنفوس البشرية، ومن المعلوم أنّ شرف العلم يتبع شرف المعلوم، وأيّ معلوم هو أعظم وأجل من واجب الوجود بالذات (١).

- (١) قد عرّفت الحكمة بتعاريف أخر منها: أن الحكمة استكمال النفس بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليه، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبرهان لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع البشري.
- ومنها: أن الحكمة هي نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية، ليحصل التشبّه بالباري تعالى.
- ومنها: أن الحكمة خروج النفس من القوة إلى الفعل، وإلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل.
- ومنها: أن الحكمة معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلّتها الأولى.
- ومنها: البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الأول.
- ومنها: أن الحكمة هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع.
- وهناك تعاريف أخر: وقد اجتمعت جميع الحقائق المطلوبة الحكمية لتكميل النفس بكلّ مالها من الاسفار العرفانية في مطلوب الرسول الاعظم ﷺ حينما دعا ربه تعالى: (رَبِّ ارْنِي الاشياء كما هي)، فإن من رأى الحقائق رؤية إيقان وإذعان انقادت جوارحه، وقويت نفسه.

.....

والتأمل قاض بأن جميع التعاريف المذكورة متقاربة، لأن المطلوب في فن الحكمة هو معرفة الحقيقة، ومن قصر النظر على عالم المادة فقد كان من باب الخطأ في المصداق لقصور أو تقصير.

وأما ماورد من مدح الحكمة في الكتاب الكريم؛ فهل هو شامل للحكمة بالمعنى المصطلح للفلاسفة أم لا؟ فهو أمر يحتاج إلى تتبع أكثر وبحث أدق، ولكن الذي لا ريب فيه أن إدراك الحقائق واتقانها في ميادين العلم والعمل وهو الشرع القويم يشمل من الحكمة بالمعنى المصطلح ما كان مطابقاً لنفس الامر والواقع، وينفي منها ما كان أوهاماً لم تستند إلى أسس علمية ثابتة.

وقد ذكروا لتكميل النفس أسفاراً أربعة هي منازل سلوك العارفين وهي: السفر من الخلق إلى الحق تعالى بمشاهدة جليل صنعه في الآفاق والانفُس لترتفع عن النفس حجب الظلمات، ثم السفر الثاني من الحق إلى الحق، ثم السفر الثالث من الحق إلى الخلق، ثم السفر الرابع من الخلق إلى الخلق، وتفصيل هذه الاسفار ومدى صدق انطباقها على النفوس في سيرها التكاملية بما يشمل نفوس الانبياء والاولياء لا يناسب هذا الكتاب وتعليقته الذين بنوا على الاختصار.



الفصل الأول

السلام العالمي

وفيه مباحث:

المبحث الأول فني الوجود والعدم

لاشك في أننا نشاهد صوراً في أنفسنا للأشياء الخارجية بتوسط حواسنا الظاهرة، ونُدرك أيضاً أموراً بتوسط حواسنا الباطنة لا يُدركها الحسّ الظاهر، نظير تصوّر الملائكة والعقول، وتصوراتنا الذهنية التي لا وجود لها مشاهد، يعبر عنها وعن كلّ ما تقدم بأنه: (وجود وموجود) كما أننا نعبر عن اللاشيء واللامتحقق معدوماً وعدماً.

فإذن خطور الشيء واللاشيء عند أنفسنا أمر بديهي، وهذا معنى ما يقوله الفلاسفة: (من أن مفهوم الوجود من أوضح المفاهيم الأولية التي تأتي في الذهن) فمفهوم الوجود ما انتزعت ذاته عن مقام طرد العدم، وأما اللاشيئية وصرافة النفي فإنها تُنتزع من معنى العدم.

وأما إن أردت أن تعرف حقيقة الوجود معرفة تامة وراء هذه المعرفة الإجمالية، بأن تُحيط بحقيقة الوجود لا بنحو المعرفة المفهومية التي يشاهدها كل أحد فهو ممتنع.

أما إمتناع المعرفة فبيانه: أن معرفة الوجود تفصيلاً أما بالماهيات الذاتية من الجنس والفصل، وأما بالعوارض اللازمة، ويُعبّر في الإصطلاح عن الماهيات الذاتية بـ (الحد) وعن الماهيات العرضية بـ (الرسم) كما ويُعبّر عن ذلك أيضاً بما وقع جواباً عن السؤال بما الشارحة، التي يُقصد بها في مقام الجواب بيان مفهوم الشيء من الماهيات الذاتية أو العرضية.

وأما أن يُعرّف الوجود بنفسه منضمّاً إلى الماهية ويُعبّر عنه عندهم بجواب (ما الحقيقية) ومعناه أن يقع الجواب بحقيقة الشيء الموجودة التي اكتفتها الماهيات والمميزات.

وعليه فنقول: يمتنع أن يُعرّف الوجود على الوجه الأول؛ لأن الوجود يُتنزع من ذاته، وحقيقته طرد العدم ونفيه، وما كانت هذه حقيقته يستحيل أن تتساوى فيه نسبة الوجود والعدم، على أنه حسب الفرض إن الماهية هي تلك الحدود المكتنفة للوجود المميزة له عن غيره، وذلك المفهوم الحاكي عن المرتبة، وما كانت نفسيته كذلك يستحيل أن تكون حقيقته ونفسه يلزمها طرد العدم؛ لأن الماهية تكتنف الوجود وتعرضه واقعاً، وليست هي نفسه وعين حقيقته لزيادة الماهية ومغايرتها للوجود.

فإذا وقع تعريف الوجود بالماهيات الذاتية أو العرضية كان

تعريفاً بشيء أجنبي عن حقيقة الوجود وسنخاً آخر؛ لأن حقيقة الماهية اللاقتضاء الذاتي، وهذه حقيقة تخالف الوجود فكيف تقع معرفة له (١).

ويُعبّر عن التعريف بالماهيات الذاتية أو العرضية، بشرح الاسم في الإصطلاح الفلسفي، وأما الشرح اللغوي فهو شرح المفهوم وتبديله بمفهوم آخر أو ضح منه، كسعدانة نبت. وتعريف الوجود إنما يتحقق بالشروح اللفظية، وإلا فلو حصل الوجود في الذهن وأمكن تعريفه لانقلبت ذاته وحقيقته من لعينية إلى الذهنية، ومن الأصالة والثبوت، إلى الظل والخيال، وهذا من أقبح المحاذير والمحالات البرهانية (٢).

(١) لأن تعريف الوجود بالأجناس والفصول وغيرهما من العوارض يرجع إلى الماهية؛ لأنها المقسّم للكلّيات الخمس، والوجود قسيم الماهية وإن ذهب صدر المتألهين إلى أن الفصل من سنخ الوجود، فإن لكلامه محلاً آخر.

وبالجملة لما كان تحقق الماهيات بواسطة الوجود، كانت الماهية محتاجة إلى الوجود خارجاً وذهناً، وماتوقّف على شيء لا يكون معرفاً له؛ لأن بالوجود ظهور الماهيات، فإذاً عدم تعريف الوجود بالماهيات ذاتية كانت أو عرضية لفرط شدة جلالة ووضوحه لدى النفس لا لحفائه، أضف إلى ذلك أن مفهوم الوجود أول الأوليات التصويرية، فلا يُسبق بمفهوم آخر، وما يجيء له من تعريف يكون منبهاً.

(٢) المعلوم بالذات والحاضر لدى النفس أي المعلوم بالعلم الحضور هي الصورة الذهنية، وأما حقيقة الوجود وكنهه فمعلومة بالعرض في مقام

.....

العلم الحسولي، وإن كانت الصورة الذهنية مرادة للفيلسوف بماهي فانية في المعنون وبنحو المرآتية للخارج ونفس الامر، وإن الوجود والحقيقة حاضرة لدى كل مدرك، بل لدى كل شيء بقدر سعة وجوده.

وبالجملة: لما كان المهم لدى الفلاسفة البحث عن حقيقة الوجود وعوارضه، كان البحث عن المفاهيم بحثاً مرآتياً وعنواناً فانياً في المعنون، والبديهي هو تصوّر مفهوم الوجود، وأما درك الحقيقة التي مفهوم الوجود حاك عنها فهو في غاية الخفاء في مقام العلم الحسولي، نعم حقيقة الوجود حاضرة لدى نفسها، كما وأن تجليات الشيء وظهوراته حاضرة عنده بالعلم الحضورى أيضاً، ولذا كان علم الحق تعالى بنفسه وبالممكنات علماً حضورياً. فمفهوم الوجود أول الاوليات التصورية، كما وأن أبده البديهيات التصديقية إمتناع إجتماع النقيضين، ومن المعلوم أن للعلم تقاسيم مختلفة، منها تقسيمه إلى الحضورى والحسولي، ومنها تقسيمه إلى التفصيلي والإجمالي، ومنها تقسيمه إلى الفعلي والإنفعالي، ومنها تقسيم العلم الحسولي إلى تصوّر وتصديق، ويُقسّم كلّ منهما إلى البديهي والنظري، ثم يُقسّم البديهي إلى أقسامه التي منها الاوليات، ومفهوم مبدأ المبادئ التصورية.

وأن السير للسالك في كلّ ماتستعلم حقيقته فإنه يكون بأمور:
أولاً: السؤال عن مفهوم اللفظ، وهو مطلب (ما) الشارحة اللفظية، فيقال مثلاً: ما الاسد؟ فيجاب: بأنه السبع لمن كان هذا اللفظ أجلى عنده من الأول.

وثانياً: بالسؤال عن وجود الشيء، المعبر عنه بالسؤال ب (هل) البسيطة، فيقال: هل الاسد موجود؟

وأما أنه لا يقع له تعريف حقيقي؛ فلبداهة أن التعريف الحقيقي هو كشف وإيضاح حقيقة الوجود، وهذا لا يحصل إلا لمعرفة وشارح يحيط بالوجود مكتنفاً إيّاه، وهو المظهر له ويستحيل اكتناف الوجود والإحاطة به وإظهار حقيقته بغيره (١).

وثالثاً: بالسؤال عن ماهيته في نفس الأمر، المعبر عنه بالسؤال بـ (ما) الحقيقة.

ورابعاً: بالسؤال بـ (هل) المركبة، وهو السؤال عن عوارض الشيء، كهل الأسد قوي مقدم؟

وخامساً: بالسؤال بـ (لم) عن علة الشيء الفاعلية أو الغائية، وهي (لم) الثبوتية، المعبر عنها بالواسطة في الثبوت.

وسادساً: بالسؤال عن الشيء بـ (لم) الإثباتية، المعبر عنه بالواسطة في الإثبات والتصديق، وهو السؤال عن الحد الأوسط للشيء.

والتعاريف تارة لفظية، ومرجع البحث عنها القواميس اللغوية، وتارة غير لفظية، فإن كان البحث عن جنس الشيء وفصله، قبل فرض ثبوته في الخارج سمي التعريف بـ (شرح الإسم) وإن كان بعد ثبوته في الخارج، كان التعريف حقيقياً، وقد يطلق (شرح الإسم) على التعريف اللغوي أيضاً.

(١) غير الوجود لا يكون معرفاً للوجود كالماهيات والعدم، وأما الوجود فإنه حاضر لنفسه وتجلياته منكشفة لديه كشفاً تاماً تفصيلياً في عين وحدته ويساطته؛ لأن الشيء لا يغيب عن نفسه، كما وإن تجلياته وأسمائه لا تغيب عنه أيضاً؛ لأنه منشأ تحققها وظهورها، وكما أنه لا سبق ولا لحق في بحث النور كذلك لا مجال للإجمال والخفاء هناك.

فإذن لا يعرف الوجود بالحدود والرسوم؛ لأن الوجود واضح
 بدوّاً خفي الحقيقة غاية الخفاء (١). قال الشيخ الرئيس في النجاة:
 (إنّ الوجود لا يمكن أن يُشرح بغير الاسم، وهو الشرح
 اللفظي، لأنه مبدأ أول لكلّ شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم
 في النفس بلا توسط شيء) وغرض الشيخ أن ما يجيء في الذهن
 ابتداءً لا يقع له شرح؛ لأنّ المعرفة يجب أن يكون أجلى من المعرفة
 ومساوياً له في العموم والخصوص ليكون جامعاً مانعاً، ولو كان
 أخفى لم يقع معرفاً، ولذا كانت التعاريف المذكورة في كتب
 الفلاسفة، مثل: أن الوجود هو الثابت العين، أو الذي يُمكن أن
 يُخبر عنه من التعاريف اللفظية، وإلاّ لكانت التعاريف دورية.
 وينحصر أمر العلم الحضورى بحضور الشيء أو بحضور
 المعلول عند علته، وحضور الأشياء بنحو العلّة لا ينطبق إلاّ على
 مَنْ أوجدها، وهو الله تعالى القاهر لخلقه وعباده (٢).

-
- (١) المراد من غاية الخفاء لانهاية الخفاء، وهو الإمتناع لإمتناع حضور
 كنه الوجود في الذهن.
 (٢) وقيل أيضاً بحضور العلّة لدى المعلول بقدر سعة دائرة وجود
 المعلول.

المبحث الثاني في أصالة الوجود

وقع الخلاف بين الفلاسفة فيما هو مُشاهد ومتحقق، هل هو مطابق مفهوم الوجود أو مطابق مفهوم الماهية؟ .
ذهب المحققون من الفلاسفة: إلى أن المتحقق والثابت وما كانت حيثية ذاته طردالعدم هو مطابق مفهوم الوجود، وذهب آخرون الى الثاني، وأنفقوا جميعاً على أن نزاعهم ليس في الطبائع الكلية والمفاهيم العامة، كماهية الإنسان والحيوان والجسم؛ لأن الفلاسفة والمتكلمين قاطبة مصرحون بأن الطبيعة من حيث هي هي ليست إلا هي.

ويقصدون بهذه العبارة: أن الطبيعة الكلية كالإنسان ليس إلا هو نفسه من حيوان وناطق، بلا دخل لأي شيء في طبيعته غير الحيوانية والناطقية من اللوازم كالضحك، والمشي، والكتابة، أو الوجود الخارجي، أو الذهني، وكذا العدم فإن مفهومه ليس دخيلاً

في مفهوم الإنسانية .

فكل ما هو ليس من نفس الطبيعة من الذاتيات خارج عنها ، فهم يريدون أن الطبيعة المعروفة الكلية كالإنسانية لاتشمل غير طبيعة الإنسان من الحيوان والناطق ، فلاتشمل الطبيعة ما هو خارج عن نفسها من اللوازم والعوارض ، أو الوجود الخارجي ، أو الذهني ، أو العدم (١) .

فاذن يختص النزاع عند التأمل في : أن الثابت والمتحقق والطارد للعدم هو مطابق مفهوم الوجود ، أو مطابق مفهوم الماهية الجزئية التي يُعبر عنها الفيلسوف بالفرد (٢) .

(١) الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي لا كلية ولا جزئية ، ولكن في الذهن تعرضها الكلية ، وفي الخارج تعرضها الجزئية ، وعلى هذا فيكون مراد الوالد (قده) من الماهية التي يبحث عنها في باب الاصاله هي الماهية الخارجية التي للتشخص كانت جزئية ، لا الماهية المعروضة للكلية في الذهن ، وعليه فيقال أن منبع الآثار وما هو المتعين في الخارج هل هي انسانية زيد مثلاً أو وجوده ؟ .

(٢) يقع النزاع أولاً بين الفلاسفة والسوفسطائيين في ثبوت واقعية وعدم ثبوتها ، ثم بعد طي مرحلة الشك أو عدم المرور عليها ، لحكم الفطرة والعقل بوجود واقعية لاريب فيها ، يقع النزاع في : أن هذه الواقعية هل هي مطابق مفهوم الوجود أو الماهية ، لان الإنسان إذا شاهد أي شيء في عالم الإمكان كزيد ، أو الكتاب ، أو السماء ، أو الارض ، يرى لدى ذهنه تحقق مفهومين مفهوم الوجود ومفهوم تلك الماهية الخاصة ، فمثلاً عند مشاهدة زيد يتحقق في الذهن مفهوم الوجود والإنسانية ، بمعنى أن زيداً موجود

.....

وإنسان، لأن كلّ ممكن زوج مركب من ماهية ووجود.
فإذن هناك حيثية اشتراك بين زيد والكتاب، والسماء والأرض، وغير
هذه الأمور، وهذه الحيثية المشتركة هي الوجود، وهناك حيثية اختصاص
وهي الإنسانية والكتابية والسمائية والأرضية مثلاً.
وليس النزاع كما هو واضح في أن المتعين وما هو الاصيل ومنشأ
الآثار في الخارج هل هو ما وضعت له كلمة الوجود أو الماهية ليصبح النزاع
لفظياً؟

فإن قلنا: بأصالة الوجود تكون الماهية متحققة بالتبع والعرض، ومن
الإعتبارات النفس الامرية، وعلى العكس من هذا، لو قلنا: بأصالة الماهية
فانه يكون الوجود أمراً اعتبارياً متحققاً بالتبع والعرض، أي يكون إطلاق
المتحقق عليه لواسطة في العروض تبعاً لمنشأ انتزاعه وهي الماهية.
ومن المعلوم أنه ليس من لوازم القول بأصالة الوجود أو الماهية القول
بالجعل، لإحتمال أن يكون الشخص ليس من الموحدتين، فلا يقرّ بالجعل
لعالم الإمكان.

ومراد المقائلين بأصالة الماهية: أن المتحقق ليس إلا حصص الماهيات
الخارجية، وإنّه ليس للوجود تحقق وراء الحصص الماهوية؛ لأنه لما كانت
الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي باتفاق الجميع؛ أي ليست موجودة
ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، وليست أي شيء آخر إلا ذاتها
وذاياتها، فلا يعقل أن يكون النزاع فيها بهذا اللّحاظ؛ لأنها بهذا اللّحاظ
ليست محلاً لأي عارض من العوارض.

وأما القول بأصالتها معاً، فعلى فرض وجود قائل به فهو من الشاذ
النادر؛ لإستلزامه كون الشيء الواحد شيئين، والقول بالثنوية في نفس

.....

الامر وعدم إنعقاد الحمل، لان من شرائط الحمل الإتحاد، ولا يجوز حمل المباين على المباين؛ لان ملاك الحمل أن يكون بين المحمول والموضوع وحدة من جهة تصحيح الحمل، واختلافاً من جهة لتحقيق الاثنية، وغير هذه الأمور من التوالي الفاسدة إلا أن يُراد من الاصلة مجرد ما يترتب على الشيء من اللوازم، وعليه فلا بأس من القول بأن العينية وإن كانت لاحدهما في الخارج، ولكن لكل من الامر العيني والإعتباري لوازمه.

لكن قد يُقال: بأن القول بكون الممكن زوجاً تركيبياً من ماهية ووجود إنما ينطبق على مسلك المشائين، وأما على مسلك بعض الإشراقيين فالمجردات عندهم وجودات محضة، وأنوار لا ظلمة فيها ولا ماهية لها.

والجواب كما هو مقرر في محله: أن مرادهم من الصرافة أن حكم الوجود في المجردات غالب، وحكم الماهية والظلمات منكم، فإذا كان المجردات لسعة وجودها وقرب مقامها من محض النور، ولا نهاية الوجود الإلهي لا ماهية لها، ولكن ليس معنى هذا إنكاراً للحدية والماهية هناك.

وسيأتي تفصيل البحث حول أصالة الوجود أو الماهية إن شاء الله تعالى في شرح شرح منظومة المحقق السبزواري (ره) ولكن أقول هنا على سبيل الاجمال:

أنه لا ينبغي أن تُنسب أصالة الماهية إلى الكثير من عظماء الإشراقيين أو غيرهم؛ على ما فسرت به أصالة الماهية من كون العينية والخارجية والآثار لها لا للوجود؛ لان الوجود أمر إعتباري يُنسب إليه التحقق بالتبع، بلحاظ حال المتعلق وهي الماهية؛ لان المتبع لكلمات قدماء الفلاسفة الى الآونة الأخيرة مما قاربت عصر صدر المتألهين، لا يرى لبحث أصالة الوجود أو الماهية بمعناه المبحوث عنه أخيراً عيناً ولا أثراً، وذلك لا لعدم التفات لهذا

.....

البحث، بل لحكم الفطرة والوجدان بأن الطارد للعدم هو الوجود. ولما كانت أصالة الوجود وعينته خارجاً أمراً بديهياً، ماتعرض لها الفلاسفة في بحوثهم، وما أضعوا الحياة حول هذه الأمور البديهية ولكن لابعنى أن الماهيات أمور اعتبارية هي مجموعة سلوب ونفاد أمر وإن استلزم الوجود الامكاني النفاذ والسلب والتوقف على المرتبة الخاصة، بل الماهيات هي المراتب الوجودية والتحقيقات العينية في عالم الإمكان؛ لأن الوجود إذا نزل عن مرتبة الوجوب الذاتي وأصبح واجباً بالغير، كان حصصاً وتحقيقات خاصة، فالإنسانية مثلاً واقع وجودي بمرتبة خاصة من التحقق، لأن الوجود باطلاق الكلمة شأن بحث النور الإلهي، فالتحقيقات في عالم الامكان كإنسانية زيد، وحجرية هذا الحجر، هي التعينات الوجودية، لأن المرتبة الخاصة الوجودية لاتزيد ولاتغير ذلك الوجود الخاص.

ولكن لما يلحظ الذهن الوجود تارة كحيثية مشتركة، يرى بهذا العمل العقلي التعينات الوجودية الخاصة، كإنسانية زيد، وحجرية هذا الحجر، أمراً يغاير تلك الحيثية المشتركة وإن كانت مرتبة الشيء في نفس الأمر والخارج نفس الشيء.

فإذن اتضح أن الماهيات من سنخ الوجود، وعليه فلامعنى للقول بأن الاصالة لايهما في الخارج، وكيف يتردد أولئك العظماء من الفلاسفة في مثل هذه البديهيات، وعلى هذا يتضح أن المفاهيم والماهيات الذهنية حواكٍ عن مراتب الوجود الامكاني، ويكون على قدر سعة النفس وقوتها التطابق مع نفس الأمر والعينية الخارجية، كحكاية العنوان عن المعنوي، لا أن الماهية تتحقق في العالمين الذهني والخارجي، على خلاف الوجود كما قالوا في بحث الوجود الذهني، وجعلوا هذا من جملة الأدلة على أصالة الوجود،

.....

وكيف يخفى خطأ القول بأصالة الماهية على ما فُسر به القول بأصالة الماهية على الكثير من أعلام الحكمة، في حين كونه يلتفت إليه طلاب هذا الفن بأدنى التفات.

فاتضح من بياننا هذا: أنه ليس هناك من بحث باسم أصالة الوجود أو الماهية بين فلاسفة الاشراف والمشاء، وإن هذا البحث من العناوين الحادثة، وإن مراد مَنْ طرحَ هذا البحث ليس هو الذي بأذهان الكثير من المتأخرين، من أن الاصالة لمطابق مفهوم الوجود أو الماهية، ليصبح الآخر أمراً اعتبارياً إنتراعياً يُتنزع من منشأ انتزاعه، بل المراد أمّا بعض المباني والمسالك العرفانية، فتكون الاصالة أو الاعتبار بذلك اللَّحَظ العرفاني، كما يكون فناء عالم الإمكان والإنسان الكامل بهذا اللَّحَظ أيضاً.

أو يرجع بحث أصالة الوجود أو الماهية الى قوّة أحكام الوجود في عالم التجرد، وإندكاك أحكام الماهية هناك، بمعنى أن الوجود إذا قوي واتسع كان عين الشوق والفناء في ذات الحق تعالى، بما يستوجب قوّة وجهه الإلهي واندكاك مرتبته الخاصة، ونفسيته المعينية المعبر عنها بالماهية؛ لأن كون الوجود بمرتبة خاصة لقصور عالم الامكان شرّاً لا يؤمن عقباه، إلا بالارتباط بمحض النور، وهذا لا يحصل إلا للمقربين من خلق الله تعالى، كاشرف الكائنات وآله الاطهار والملائكة والانبياء، ثم الخُلص من عباده المؤمنين.

وعلى العكس من عالم التجرد يكون عالم الطبيعة، حيث تكون القوة لاحكام الماهية والضعف لاحكام الوجود، لما للمرتبة الوجودية من ضيق، ومما يؤيد هذا أن شيخ الإشراف الذي هو ممن ينسب اليه القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، نراه يقول: أن المجردات الإمكانية آنيات

.....

بحته، أي وجودات محضة لا ماهية لها، فكيف يُنسب القول بأصالة الماهية بمعناه المشهور بين المتأخرين الى من ينكر الماهية في عالم التجرد الامكاني، في حين أن كلّ ممكن زوج تركيب من وجود وماهية، فإذاً ليس مراد شيخ الإشراق من الأصالة إلا قوة الأحكام أو ضعفها، فحينما ينكر الماهية في عالم التجرد إنما يريد الإشارة الى ضعف أحكام الماهية وقوة أحكام الوجود، بمعنى أن الوجود كلما اتسع تحققه و كليته، وقرب من الحق تعالى قلّت شروبه وكثرت أنواره، وكلّما بُعدَ عنه تعالى كثرت شروبه لضيق تحققه الوجودي، وهذا معنى لاربط له بأصالة الوجود أو الماهية بمعناه المشهور.

أو يرجع بحث أصالة الوجود أو الماهية إلى اختلاف في الاعتبار واللّحاظ، فمن نظر الى العدم وأن الوجود نقيضه، قال: بأن الأصل هو مطابق هذا المفهوم، وإن مراتب التحققات في عالم الامكان وهي الماهيات ليست إلا إعتبارات لاتزيد في التحقق على الواقع العيني، وهو الوجود لان كون الشيء بمرتبة وجودية لايزيد على الشيء إلا باللّحاظ والإعتبار الذهني.

ومن البديهي أن الماهية المبحوث عنها ليست الماهية من حيث هي هي، وهي لسان عالم الإمكان، والسؤال والقبول قبل الفيض الإلهي، وإلاّ لكان البحث بديهي البطلان؛ لان الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، فإذاً المراد من الماهية مرتبة وجود زيد الخارجي مثلاً، ولكن ليس معنى هذا أن الفلاسفة مترددون في أن الأصالة لمطابق أيّ من المفهومين الوجود أو الماهية، حتى يقال بأن الرأي السائد قبل صدر المتألهين كان القول بأصالة الماهية ثم أصبح القول بأصالة الوجود هو الرأي السائد.

.....

ومن نظر الى الوجود بلحاظ تحقيقاته الخاصة ومراتبه المعينة، قال: بأن الاصلة للماهية وهي المرتبة الخاصة الوجودية، لعدم تحقق الوجود بما هو وجود في عالم الامكان، فهو ليس إلا أمراً اعتبارياً يُنتزع من تلك المراتب الوجودية الخاصة لان الفصل الحقيقي عين الوجود، وما يذكر من الفصول إنما هي بعض الآثار واللوازم الخاصة وقد تقرر في محله انه لا يمكن احضار حقيقة الوجود بفصله الحقيقي في عالم العلم الحسولي لانه لا يعقل احضار الخارج بالعلم الحسولي وما هو من شأن الذهن ليس إلا المفاهيم.

أو مراد القائل بأصلة الماهية، أن المرتبة الخاصة من الوجود في عالم الامكان، تكون لها الاصلة والآثار، وهي الفرد من النوع وهي حقيقة الانسانية الخارجية أو الفرسية مثلاً، وليست الآثار والاصالة لتلك الحيثية والجهة المشتركة العامة، وهي الوجود من حيث هو وجود؛ لان الوجود بما هو وجود لا تحقق له في عالم الإمكان إلا بمرتبته الخاصة، لان الوجود باطلاق الكلمة شأن الوجود في عالم الوجوب الذاتي، الذي هو بحث الوجود والنور، وعليه فلا بد من كون الاصلة والآثار في عالم الإمكان للماهية وهي المرتبة الخاصة من الوجود، وأما الحيثية المشتركة فهي أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج.

فإذن تكون الاصلة والعينية والآثار لتلك المرتبة الخاصة من الحصص الوجودية، المعبر عنها بإنسانية زيد أو حجرية هذا الحجر؛ لان الماهيات هي تلك المراتب الوجودية في عالم الإمكان، ومعلوم أن المراد منها هي تلك الآثار والإشراقات الإلهية، وإلا فقبل هذه المرحلة لا وجود امكاني ولا مرتبة خاصة عينية لعالم الإمكان؛ لان الامكان محض القبول الذي هو محل للفيض الالهي، في مقابل الإمتناع والإباء عن قبول الفيض.

.....

وليس معنى هذا أن يكون محض القبول ظرفاً ثابتاً في الازل، وإلا لكان فعلية لامحضر قبول، وعلم أيضاً أن كون الوجود الإمكانى بمرتبة، وهي الماهيات ليس أمراً وراء الوجود؛ لأن كون الشيء بمرتبة عين الشيء، وعليه فلا يقع النزاع المفروض أن الأصالة لأي منهما.

ولذا لم يتطرق لهذا البحث بمعناه المشهور عند المتأخرين متقدموا الفلاسفة، ومن تطرق له إنما أراد منه بعض الوجوه التي تقدم احتمالها. وبالجملة لا أرى لبحث أصالة الوجود أو الماهية بمعناه الفعلي وجهاً، سوى إضاعة الحياة في أمر بديهي لا تردد فيه؛ لأنه بعد كون التناقض بفطرة العقل إنما هو بين الوجود والعدم، لا بد أن يكون الطارد للعدم هو الوجود، فالمفاهيم الذهنية من النوع والفصل والجنس ليست إلا حواك عن المراتب الوجودية، والماهيات في الخارج هي تلك المراتب الوجودية، فالحيوانية الناطقية على فرض كونها هي الجنس والفصل الحقيقي للإنسان، وليست من أقرب اللوازم ليست تفاد أمر، بل إنما هي تعين خاص وشخص معين طارد للعدم في عالم الإمكان على قدر سعته الوجودية، والقدر الوجودي عين ذلك الوجود الخاص الإمكانى.

وهذا معنى لا يخفى على فاضل فضلاً عن أعظم فلاسفة الإشراق، ولذا ما تطرق له من الأقدمين أحد من الفلاسفة حتى هذه القرون المتأخرة.

البرهان الأول: الإستقراء العقلي، وتحقيق القول فيه: بأنَّ المتحقق والأصيل هو الوجود لا الماهية الجزئية؛ وذلك لأنَّ بالإستقراء نتعلَّل ثلاث مفاهيم ليس وراءها مفهوم آخر. أحدها: مفهوم التحقق والشيئية، وهو المفهوم الذي بنفسه يكون سالباً وطارداً للعدم.

ثانيها: مفهوم الالاتحقق واللاشيئية، وهو المعنى السلبي الذي ليس فيه شائبة الإيجاب، وهذا المفهوم يناقض الأول بتمام المناقضة.

ثالثها: مفهوم اللاقتضاء، أي مفهوم ماتكون نسبته إلى التحقق والالاتحقق على حدٍّ سواء.

ومن المعلوم أنه لا يصح أن يكون الأصيل والمتحقق خارجاً هو اللامتحقق؛ فإنَّ ذلك واضح المناقضة، وكذلك أيضاً لا يصح أن يكون المعنى الثالث لعين المناقضة؛ لأن ماكانت نسبته نسبة التساوي إلى التقرر واللاتقرر كيف يصير متقررأ بنفسه؛ لأن نسبة الماهية الكلية إلى كلٍّ من الوجود والعدم على حدٍّ سواء، والماهية الجزئية هي عين الماهية الكلية، إلاَّ أنَّها أضيف إليها بعض القيود والحدود، وإضافة الف قيد إليها لايجعلها متشخصة خارجية، نعم الماهية بحسب العلل وسلسلتها إمَّا موجودة لوجود علَّتْها أو معدومة لامتناع علَّتْها.

فالبداهة تقتضي أن ماكان معناه ونفسه لاتعيَّن ولاتشخص فيه، لا يقتضي بنفسه التعيَّن والتشخص خارجاً، فلايُحمل على

المتحقق بما هو الكلية أو الجزئية، فلاتقول: هذا المتحقق ماهية كلية أو جزئية، بل يحمل عليه الوجود، فنقيض العدم والنافي له هو الوجود لا الماهية، كما هو حسب المفهوم من عباراتهم لغة وعرفاً في أي لغة وعُرف كان.

البرهان الثاني الانقلاب وبيانه: أن المتحقق والاصيل لو كانت هي الماهية لانقلبت حقيقتها من التساوي في طرفي الثبوت والاثبوت إلى الثبوت والتقرر أزلاً وأبدأً، ولصارت واجبة الثبوت والتقرر، وبيان اللزوم: أن الماهية إذا كانت بحسب ذاتها لا تقتضي الوجود أو العدم، وإنما تقتضي الوجود من ناحية الفاعل؛ لأنه إذا كانت بطبيعة ذاتها تقتضي التقرر والثبوت، والمفروض أن ذاتها لا تنفك عنها وهي ملازمة للتحقق والفعلية يكون لها دوام العينية، لأن ذاتياتها لا تختلف ولا تتخلف عنها، ولازمه وجوب الثبوت لها أزلاً وأبدأً، مع أن العقل السليم بفطرته يقضي بأنها غير قابلة للجعل، فضلاً عن وجوب الثبوت والتقرر.

البرهان الثالث: أن من المسلمات عندهم أن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، فإن بقت على فطرتها من اللاقتضاء، ومع هذا الحال طردت العدم فهو من المناقضة؛ لأن ما فُرض أن ذاته اللاقتضاء صار مقتضياً للوجود أو لاجتماع اللاقتضاء واللاقتضاء، وإن خرجت الماهية عن حقيقتها ولا اقتضائها وصارت عين التحقق، استدعى ذلك الانقلاب من ذاتها إلى ذات أخرى.

وبالجملة: لا تخرج الماهية عن عالمها من اللاقتضاء إلى الثبوت

أو العدم، وما كانت هذه نفسيته يقصر أن يتعلّق به الجعل والتكوين استقلالاً، بل إنما يتعلّق الجعل بالماهية تبعاً وبالعرض لغيرها وهو الوجود.

فلا يقال: أن الماهية وإن كانت من حيث ذاتها اللاقتضاء للوجود والعدم، لكن مجرد اتصالها بجاعلها يكسيها ثوب التحقق والعينية؛ لأنه من الواضح أن مجرد الإنتساب لا يفيد مالم تكن إضافة الحقّ تعالى على هياكل الماهيات إشراقاً ونوراً ووجوداً، وإلا فهي أوهام وخيالات.

ويلزم مما نقول ثمرات:

الأولى: أن المتحقق والثابت هو الوجود بنفسه حقيقة، وأما الماهية فيُنسب إليها الوجود والشيئية عرضاً، وبالتبع بواسطة الوجود، ومع قطع النظر عن الوجود فلا تحقق ولا تقرر لها أصلاً، فالوجود هو الأصل، وهو بنفسه والماهية متحققة بتبعه.

الثانية: أنه يلزم القائلين بأصالة الماهية أن لا مشاركة بين الواجب والممكن في أصل الوجود، ولا سنجية بينهما، لأنهم متفقون على أن الواجب من سنخ الوجود، وتكون معلولاته الماهيات، ويلزم من عدم السنجية أن لا تأثير في المعلولات، إذ التأثير من ناحية المشاركة بين الشئيين، وإذ لا مشاركة فلا تأثير، وإلا لأثر كل شيء في كل شيء (١).

(١) للوالد (قده) في كتبه الفلسفية المطبوعة في المقام بعض الإحتمالات التي تتنافى مع ما صرح به هنا بنحو القطع، ولعله هنا جاري

الثالثة: أن لا شرف في الماهية ولا خير في نفسها، وإنما الخيرات والبركات معدنها الوجود، وهي عين حقيقته، وأما الاعدام وماتساوي نسبة وجوده وعدمه، فلا خير فيه ولا شرف، وهو منبع الشرور والظلمات.

الرابعة: أن الآثار تترتب على الوجود، فمثلاً كم يترتب من أثر على الإنسان، وهكذا على سائر الموجودات كالنباتات والحيوانات والملائكة على اختلاف قوة وجودها وضعفها، حتى يصل الأمر إلى الوجود الذهني، فإنه وإن لم تترتب عليه آثار الخارج، لكن تترتب عليه بعض الآثار الأخرى، وأنه يطرد العدم لأن طرد العدم يلزم جميع أفراد الوجود ومراتبه.

وأما الماهية فلا يترتب عليها أي أثر؛ لأنها ليست طاردة للعدم، ولا يترتب عليها أي أثر من آثار الخير، لأنها لا تحقق لها ولا تختلف درجاتها لتختلف كثرة الخير أو تقل فيها، ولو كانت هي الأصلية لترتب عليها الآثار في الذهن والخارج، ولكن نرى بالوجدان والعيان أن الذي تترتب عليه الآثار هو الوجود الخارجي، فظهر أن الوجود متحقق ويختلف شدة وضعفاً وكثرة وقلة.

وأما الماهية فهي ملازمة لطريقة واحدة مبنية عليها لازمة لبنائها، وما أوضحناه هو سرهما شاع بينهم: من أن الماهيات لا تشكيك فيها، والوجود هو الذي يقبل التشكيك، والماهية دائماً

مسلك الفلاسفة، فمن أراد الاطلاع على تلك المحتملات فعليه بمراجعة كتابه المثل الأعلى.

وأبداً لازمة لحدّها وأجزائها فلا تقبل التشكيك، بخلاف الوجود فإنه المعنى المعرب الذي يتزايد ويتضاعف ويقلّ ويكثر، وهو الذي تدور عليه رحيّ الوحدة في الموجودات.

فقد عدّ بعض الحكماء هذه الوجوه أدلّة مستقلة في إثبات المطلوب، ولكنها الى الثمرات والنتائج أقرب منها الى الادلّة، وإلاّ لكانت بعض الوجوه المذكورة الى المصادرة أقرب منها الى المطلوب.

واعلم أن بالوجود يتم الحمل بين الكائنات من واجب وممكن، وإلاّ لكان حمل شيء على شيء من حمل المباين على المباين، وعلى الوجود قام التوحيد في مقام ذاته وصفاته وأفعاله، وإلاّ لكانت - والعياذ بالله - صفاته متعددة ومتباينة، وهكذا صفاته مع ذاته أيضاً، وهكذا هي مع الصفات الفعلية - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً -.

وبالوجود تم نظام الكائنات، واتصلت المخلوقات، إذ لو لم يكن هناك اشتراك في أصل الوجود بين الواجب والممكن لحصل التباین بين العلّة الأولى وهو الله تعالى والمعلولات، ولازمه أن لا يؤثر الله تعالى في الممكنات، إذ لا تأثير للمباين في المباين (١).

وإن ما قلناه من الثبوت والتقرر والعينية للوجود، لا يلزم منه أن تكون مراتبه وأفراده غنية عن جميع الحثيات، كيف؟ وما عدا

(١) المراد من الإشتراك هو الاشتراك في أصل الوجود في مقابل العدم لا الاشتراك ببعض المعاني المدودة عقلاً وشرعاً.

الله سبحانه محتاج الى الجهات التقييدية والتعليلية، فيحتاج كل كائن الى حيثية تقييدية، بتلك الحيثية يمتاز كائن عن كائن وموجود عن آخر، فإنه لولا الحيثيات التقييدية لبطلت الكائنات ولم تتحقق الموجودات، ويحتاج كل كائن وموجود الى حيثية تعليلية، وهي جهة تعلق العلة بذلك الموجود المعلول.

وبالجملة: الكائن لا يتحقق إلا بتحقيق جهة تقييدية بها يمتاز عن كل كائن، وبجهة وحيثية تعليلية من ناحية تعلق العلة بذلك الشيء (١).

(١) كل ممكن زوج تركيبى من ماهية ووجود، والمراد هو التعدد بحسب المفهوم، وإلا فمرتبة الشيء عين الشيء، وحمل الوجود على الماهية، وكون الشيء قد تحقق بمرتبة خاصة في عالم الإمكان الذي واقعه اللاقتضاء، فانه محتاج الى حيثية تقييدية، لانه مالم يضم الوجود الى الماهية لا يصح حمل موجود عليها بما هي هي.

بمعنى أن الوجود الإمكانى، لما كان عين التعلق بالوجود المستقل، فهو كما يحتاج الى حيثية تعليلية بها يخرج من كتم العدم، يحتاج الى حيثية تقييدية بها يمتاز عن بقية الوجودات الامكانية، ليكون كوناً خاصاً يمتاز عن بقية الكائنات.

فإن الوجود في الماهيات الامكانية حيثية تقييدية، وواسطة في العروض بالنسبة الى الماهيات، على ما عليه المشهور من أصالة الوجود، ولكن حمل الوجود على الوجودات الامكانية لا يحتاج الى حيثية تقييدية، وإن احتاجت الوجودات الامكانية الى حيثية تعليلية.

وبالجملة: حمل الوجود على الماهيات الامكانية محتاج الى حيثيتين

.....

تقيديه وتعليلية، إحداهما هي ضم الوجود إلى هذه الماهية، وثانيتهما العلة المعطية للوجود وهي الحيشية التعليلية.

وأما بالنسبة إلى الحق تعالى، فليس هناك من حيشية تقييدية ولا تعليلية؛ لأن ذاته تعالى بذاته فلا حيشية تقييدية، أي أنه وجود بلا حيشية تقييدية، كما وأنه لذاته فليس له حيشية تعليلية.

وأما الحيشية الإطلاقية فإنها تؤكد الموضوع فقط، نحو الإنسان من حيث هو إنسان حيوان ناطق، ومن أراد تفصيل الأمر في الحيشيات فعليه بمراجعة شرح الأملي للمنظومة ج ١ ص ٤٢٤.

وهناك بعض الأدلة الأخرى على أصالة الوجود، منها: أن الوجود الخارجي يختلف عن الوجود الذهني، ولكن الماهية هي هي في العالمين الخارجي والذهني، فلو كانت الآثار لها لكأنت تابعة لها في العالمين، والحال أننا نرى بالوجدان عدم ترتب آثار الخارج على الماهية الحاصلة في الذهن.

ومنها: أنه لو كانت الماهية هي الأصلية لكأنت الماهية، التي هي علة مقدمة على الماهية التي هي معلول، في حين أنه لا تشكيك في الماهيات، فإذاً التقدم والتأخر في باب العلل والمعلولات يرجع إلى الوجود.

نعم هذا الدليل إلزامي يلزم القائلين بأصالة الماهية وعدم التشكيك فيها، وإلا فلو التزم القائل بأصالة الماهية بلزوم التشكيك فيها، لما صح الاستدلال بهذا الدليل.

ومنها: أن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، باتفاق من القائلين بأصالة الوجود والماهية، فإذاً ماهو الذي يكون مخرجاً لها من كتم العدم؟ ومعلوم أن ما به الخروج من كتم العدم هو الأصل.

.....

ومنها: انه لو لم يكن الوجود أصيلاً لما حصلت وحدة في العالم أصلاً بين شيئين، والحال الوحدة حاصلة كقولنا: الإنسان عالم أو شاعر؛ لان الماهيات مشار الكثرة والاختلاف، فلا يمكن أن تحصل بواسطتها الوحدة في العالم الربوبي بين الذات والصفات، ولا وحدة أفعاله تعالى.

ولكن في الختام أقول عوداً على بدء: أن بحث أصالة الوجود بعد كون الوجود بفطرة العقل هو الطارد للعدم، وأن الماهيات هي نفس الوجود بلحاظ التحقيقات الخاصة في عالم الإمكان، مما لا ينبغي أن يعظم ويفرض من أسس المباحث الفلسفية، ولذا لم يتعرض له قدماء الفلاسفة.

وأما التفسير المشهور فإنه لا يناسب مقام الحكمة ومقام الفلاسفة، ومن عتّون هذا البحث في القرون الأخيرة أراد منه بعض المحتملات التي تقدم ذكرها، ولو تنزلنا وسلمنا وجود هكذا بحث، فإن المتأمل في أدلة الطرفين سيجدها في الغالب أما إلزامات تلزم الخصم على فرض دون فرض، كبعض أدلة القائلين بأصالة الوجود، بناءً على القول بأصالة الماهية وعدم التشكيك فيها، وبعضها تشبه المصادر أو دعوى البدهة.

* * *

واحتمج القائلون بأصالة الماهية بأدلة عمدتها أمران :

الأول: أن الوجود لو كان أمراً محققاً في الاعيان لاحتاج الى وجود، وهكذا الوجود الثاني والثالث فيلزم التسلسل .

الثاني: أن نسبة المحمول الى الموضوع من مراتب الوجود، فوجود المعنى الحرفي من مراتب الوجود أيضاً، ويلزم من ذلك أن يصبح لوجود النسبة وجود آخر، ومن الواضح أن لاوجود للنسبة والحرف بوجود آخر، وإلا لزم التسلسل كالوجه الأول.

والجواب: أمّا أولاً فإن الأدلة النقضية لا تثبت المطلوب، وإن منعت على المستدل مطلوبه .

وثانياً: أن الوجود ليس له وجود آخر ليتسلسل، بل الوجود موجود بنفسه .

وأما عن الثاني، فلأن وجود النسبة موجود بنفسه لا بوجود آخر، والوجود نحوان: نحو منه هو عين الربط ولا يحتاج الى انتساب؛ لأنه عين النسبة والإضافة، ووجود يحتاج الى ربط وهو وجود المعاني الإسمية، فإنها لها الربط والحروف بها الربط، وكلّ منهما وجود لا يحتاج الى وجود .



المبحث الثالث

الوجود مشترك معنوي

كلّ أحد إذا أطلق لفظاً أو سمّعه، فأما أن يفهم منه معنى واحداً، كما يفهم من معنى الإنسان مثلاً معنى واحداً، أو يفهم منه معان متعددة؛ كما يفهم من لفظ عين، ويُعبر عن الأول مشتركاً معنوياً، وعن الثاني مشتركاً لفظياً.

وليُعلم أن هذه المسألة من المسائل الحكمية التي تبتني عليها عدّة من المسائل الحكمية الأخر. فنقول: إنَّ الوجود والثابت هل يفهم منه الإنسان معان متعددة كما إدّعاه بعض الفلاسفة من المشائين، أو معنى واحداً كما قاله فلاسفة الاشراق؟.

أقول: إن من الواضح صحة قول الإشراقيين لوجوه:
أولاً: إن من الواضح أن المفهوم الواحد لا يتزع من حقائق متعددة متباينة بما هي متباينة، ولذا يتعيّن عليهم أن يعتقدوا أن مفهوم الوجود ليس مفهوماً واحداً، بل هو مفاهيم متعددة؛

كمفهوم العين حينما يأتي في الذهن، ومما يُقَرَّب أنه مفهوم واحد يُنتزع من مراتب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك :

إن مفهوم الوجود لا يزول إذا زالت الخصوصية، والتشخص المعين، كذهاب خصوصية الجوهرية أو العرضية، فإذا قلنا: إنَّ العالم يحتاج الى مؤثر موجود، ثمَّ جزمنا بوجود المؤثر، وبعد ذلك حصل الشك في أنه واجب أو ممكن، فإنه إذا اعتقد الشخص بأنه ممكن، ثم زال ذلك الاعتقاد، وجزم الإنسان بأنه واجب، فقد زال اعتقاد الإمكان ولم يزل الاعتقاد بوجوده، ولو لم يكن مشتركاً معنوياً لارتفع أصل الاعتقاد بكونه موجوداً.

ثانياً: إن معنى العدم معنى بسيطاً لا تركيب فيه أصلاً، وإذا كان أحد النقيضين بسيطاً كان معنى ما يناقضه بسيطاً أيضاً، فيجب أن يكون معنى الوجود بسيطاً؛ فإن نقيض الواحد واحد، وإلا لارتفع النقيضان.

ولو كان مركباً لكانت حقيقة الوجود مركبة، مما يلزمها طرد العدم ومن نفس العدم؛ لأنه بحسب الواقع أما الوجود أو العدم، ومن الواضح أن الشيء لا يتركب من نفسه ومن نقيضه، فإذا الوجود معنى واحد وليس متعددأ ولا مركباً.

ثالثاً: ان من الواضحات صحة تقسيم الوجود إلى: وجود من قبل نفسه لم يكتسب الوجود من غيره، ويُعبر عنه بالواجب لذاته، وإلى: وجود من قبل غيره، ويُعبر عنه بالوجود الممكن، وصحة التقسيم تشهد بوجود المقسم في أقسامه.

وعليه فالوجود معنى واحد ينقسم الى أقسام ومراتب لا الى معانٍ متعددة، ولو كان للوجود معانٍ متعددة لما صح تقسيمه الى وجودٍ الواجب والممكن، للزوم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

رابعاً: ان مشاركة العلة للمعلول والمجانسة في مابينهما في جميع الكائنات تقضي بوحدة المفهوم والحقيقة، وبما يدل على ذلك انه لو كان بينهما تمام الانفصال والانقطاع لما حصل التأثير من العلة في المعلول، ولو حصل التأثير مع كمال الانقطاع وسلب الربط، لحصل تأثير كل شيء في كل شيء، فمثلاً لاثّر الماء والحرارة والرطوبة، فإن برهان مشاركة العلة للمعلول وارتباطهما يلزم منه أن يكون وجود الممكن من سنخ وجود الواجب، ولو اتفقت المباينة بينهما لبطل التأثير، ولانقطعت سلسلة الاتصال بين الواجب والممكن، وحصل التعطيل والإلحاد.

فحذراً من هذا المحذور والالتزام بالباطل يجب أن يُستفاد بدليل (الإن) أن وجود الواجب ووجود الممكن من معنى وحداني لا تعدد فيه ولا تركيب، وهو حقيقة الوجود البسيطة.

وحيث أن الكائنات برأ وبحراً، جبلاً وسهلاً، أرضاً وسماً، ملكاً وحيواناً هي آية الحق وعلامته، فإذا فُرض فيها الكثرة والتعدد فكيف يصح أن تحكي الذات الواحدة والصفات المتحدة، ولا يحكي الواحد إلا الواحد والكثرة لا تحكي الوحدة.

وسياتي في الدروس الآتية إن شاء الله تعالى: أن المشاركة بين

الواجب والممكن في الوجود لاتستدعي تشبيه الممكن بالواجب، ولكن حذراً من الإشتراك بين العلة والمعلول والسنخية بينهما، فرّ أبو الحسن الأشعري، وأبو الحسن البصري، وجماعة إلى الاشتراك اللفظي ليُصبح الوجود حقائق متعددة.

فنقول لهم: إن السنخية المرادة هي سنخية الشيء والفيء والظل لذيّه، وإن كان تعلّق المعنى الحرفي بالمعنى الإسمي من شرائط العلة والمعلول، وإلا لزم تعطيل العالم عن الموجد والنور الحقيقي الذي للعقول والنفوس والعناصر والعياذ بالله، لأنّا إذا قلنا: أنه تعالى موجود نفهم منه ذلك المعنى الواحد في جميع المصاديق وإن اختلفت تلك المصاديق شدة وضعفاً، وإلا لفهم نقيض هذا المفهوم وهو مفهوم العدم، وكان الواجب - والعياذ بالله - مصداقه وإن لم نفهم من لفظ الوجود، والعالم، والقادر، والمريد، والسميع، والبصير شيئاً فقد عطّلنا العقول عن الإدراك، وسقطت الكتب السماوية والآيات القرآنية من ذكر اسمائه الحسنی وصفاته العليا، وهكذا كافة الاذكار والاوراد وكانت مجرد كلام لامعنى له (١).

(١) أقول: إن مما لا ريب فيه أن مفهوم الوجود مفهوم واحد لاتعدد فيه، وذلك حينما يكون بإزاء مفهوم العدم، لأن التحقق في مقابل اللاحقق، والشيئية في مقابل اللاشيئية من المفاهيم التي لاتعدد فيها، ولا اعتقد أن هناك أحد من المشائين يعتقد أن مفهوم الوجود بإزاء العدم من المفاهيم المتعددة، لأن طرد العدم بما هو لا يُعقل تعدده بحسب المفهوم.

.....

وليس هذا من قبيل العين بإزاء مصاديقها المتباينة، فهذا أمر بديهي لا يكون محلاً للنزاع وإنما النزاع في المرتبة الثانية، وهي: هل أن هذا المفهوم الواحد المصدري الذي يحكي التحقق والثبوت والتقرر المقابل لعدم التحقق والثبوت والتقرر قادر أن يُثبت أن مايطابقه ليس إلا حقيقة واحدة مشككة ذو مراتب تختلف بالشدة والضعف، أو أن هذا المفهوم الواحد ليس له من القدرة سوى أن يحكي طرد العدم في مقابل العدم.

وبالجملة: كون حقيقة الوجود، والشيئية، والتقرر، والثبوت، وطرد العدم حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب أمر وراء أصل المرحلة الأولى، فلا تكون المرحلة الأولى التي هي من البديهيات مثبتة لكون الحقيقة الوجودية واحدة ولانافية لها أيضاً، بل يحتاج الأمر في المرحلة الثانية إلى دليل خاص من وجدان أو برهان، أو يدعى بأن بعض الأدلة الشرعية تدل على وحدة الوجود نصاً أو ظهوراً، كما استفاد ذلك بعض من كلام إمام الموحدين علي عليه أفضل الصلاة والسلام، حينما قال:

(توحيد تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزله) بمعنى: أن الوجود حقيقة واحدة، لكن الحق تعالى موصوف بالاستقلال والممكنات بالربط والتبعية، وكذا الحق بالاحدية والممكنات بالحدية والقصور، وأيضاً الحق بعدم المسبوقية بالغير والعلة والممكنات بالمسبوقية بهما.

فإن رجع النزاع إلى أن مفهوم الوجود الذي هو بإزاء العدم مفهوم واحد أو متعدد، كان الحق مع الإشراقيين؛ لأن كون هذا المفهوم مفهوماً واحداً لا تعدد فيه من البديهيات الأولية، ولكن لا ظن أن بعض المشائين يقول بالتعدد في هذه المرحلة، وإن كان النزاع في كون هذا المفهوم الواحد

.....

يكفي لإثبات وحدة الوجود.

وكون الأعيان الخارجية مصاديق حقيقة واحدة، مقولة بالتشكيك بكلّ مالها من التقرر الوجوبي والإمكاني، ففيه تأمل وكون الوجود الإمكاني عين الربط والتعلّق بالوجود المستقل لا إنه مرتبط به، وإن المعلول عين التبعية للعلّة لا يكون أيضاً دليلاً على وحدة الوجود، ولا على عدم الوحدة أيضاً فنبقى، والأدلة النقلية إن تم ظهورها أو كانت نصّاً في المقام، ولم تعارض بما ينافيها من الأدلة النقلية الأخرى.

ولعلّ الإقرار بالعجز، والإعتراف بأن الوجود الإنساني قاصر عن معرفة الحقيقة الوجودية، وإن النظر في أدلة الطرفين بجعلها من الأدلة الاستحسانية لإثبات وحدة الوجود أو عدمها أولى في المقام، وأين هذه الأدلة التي أقيمت على وحدة الوجود أو على عدمها من البراهين المحكّمة الحكمية التي أقيمت على وجود الصانع وتوحيده، وكون المعلول محتاجاً الى علّة وما شاكلها من الأدلة الأخرى.

وبناءً على ما تقدم من التفصيل في المرحلتين الأولى والثانية، فلا تتوجه اشكالات القائلين بوحدة الوجود على بعض المشائين، من أن مفهوماً واحداً كيف يُتّزع من حقائق متعددة؛ لأن المفهوم الواحد هو في المرحلة الأولى، وهذا مقام لا يُنّازع فيه المشائون، كما وأن المفهوم الذي لا يتبدل إذا تبدلت الخصوصيات هو مفهوم الوجود بإزاء العدم، وهذا مما لا ريب في أيضاً.

ويجري النقاش أيضاً بالنسبة الى بقية الأدلة، وتفصيل هذا البحث يأتي إن شاء الله تعالى في شرح شرح المنظومة للمحق السبزواري.

تتمة

ظهر مما سبق : أن نفسية الوجود هي طرد العدم وسلبه ، وأن بعض المشائين زعم أن الوجود حقائق ومعان متعددة ، وأن لفظ الوجود كلفظ العين ، فما نعرفه من معنى الوجود ليس إلا عنواناً لتلك الحقائق فيشبهه المقام معنى الشيء والممكن ، فإن اطلاقهما على الجوهر والعرض وعلى كل موجود امكاني ليس كإطلاق معنى الإنسان على أفرادهِ ، وإنما هو اطلاق عارض في الذهن على معروض في الخارج .

فإذن وجود الإنسان لا يشبه وجود الحيوان ، ووجود الحيوان لا يشبه وجود الجسم ، ووجوده لا يشبه وجود النفوس والعقول ، وكلها لا يشبه وجود الواجب تعالى .

أمّا مذهب الإشراقيين : فقد عرفته ؛ وهو أن الوجود حقيقة واحدة مشككة ، فإن لهم دعويين .

الأولى : أن الوجود حقيقة واحدة ، والثانية : أن حقيقته ذات تشكيك .

أمّا برهانهم على الدعوى الأولى : فحكم العقل من أن معنى واحداً كيف يُتَنَزَّع من معان متعددة ، في حين أنا نرى بالوجدان أن حقيقة الوجود تُتَنَزَّع من كل موجود عيني ، كما يُتَنَزَّع مفهوم الإنسان من أفرادهِ ، كزيد ، وعمرو ، وهند لا كزيد ، والفرس .

ونزيدك برهاناً في تسجيل الإشكال عليهم: أن هذا المفهوم الحاصل في الذهن لو طابق جميع الموجودات لكان الواحد في ظرف وحدته كثيراً متعددًا؛ فإن الواحد ينطبق على كثيرين كالكلّي والجزئيات، لا أن الكلّي يكون عين المتعددات والجزئيات بما لها من الخصوصيات والمفردات.

وأما برهانهم على الدعوى الثانية وهي: أن طبيعة الوجود مشككة، هو ما نراه مشاهدًا وجداناً من أن الوجودات في سلب العدم وطرده مختلفة، فترى الإنسان التام الجوارح غير الإنسان الناقص، والإنسان غير الحيوان والحيوان غير التراب، فالوجود نور حقيقي يطرد العدم يشبه النور الحسي في تعدد مراتبه من قوة الضوء وضعفه، ودرجات كثيرة متوسطة بين الواجب والهيولى. ويُعلم أن اختلاف مراتب الوجود في الشدة والضعف، والكمال والنقص، والسبق واللّحق بنفسه، فهو متقدم بنفسه ومتأخر بنفسه أيضاً، وهو كامل بنفسه وناقص بنفسه كذلك، وهكذا قويّ بنفسه وضعيف بنفسه، فالوجود وحدة يُعبر عنها الحكيم بالوحدة النورية.

أذن الوجود هو النور الحقيقي، وبه تُرفع الظلمات والاعدام، وليست وحدة الوجود وحدة من نسخ وحدات الماهيات، فإن للماهية وحدات مختلفة، منها وحدة جنسية كوحدة الحيوان، ومنها وحدة فصلية كوحدة الناطق، ومنها وحدة نوعية كوحدة الإنسان، ومنها وحدة عرضية كوحدة الضاحك والماشي للإنسان.

وليس الوجود مركباً من وجود وغيره، فالوجود الضعيف ليس مركباً من نفسه ومن عدم المرتبة الشديدة، ولا الشديد مركب من نور وشدة، وهي عدم المرتبة الضعيفة، وعليه فالوجود بنفسه شديد، وبنفسه ضعيف، وبنفسه متقدم، وبنفسه متأخر، ومابه الامتياز في الوجود عين مابه الاشتراك، كالنور الحسي يمتاز القوي منه بالنور ويشترك بالنور أيضاً.

ولما كان الوجود هذه فطرته وحقيقته، وكانت الماهيات حدوداً تلزم مراتب الوجود، كان الوجود مشككاً والماهية لا تقبل التشكيك؛ لأن الحد إذا خرج الى حد آخر خرج من ماهية الى ماهية أخرى.

«تنبيه»

قد يرسم في الذهن أن الوجود إذا كان حقيقة واحدة مختلفة المراتب تقع المشابهة بين وجود الواجب وبين سائر الموجودات، ولكن التأمل الصحيح يشهد بعدم صحة هذا الخطور الذهني؛ فإن المشابهة والمثلية تستدعي الاتفاق في الحدود والطبيعة بين شيئين، كسوادين وبياضين فيتفقان في طبيعة السواد والبياض، ويختلفان في الفرد والوجود، لا طبيعة له ولا ماهية لتحصل المشابهة والمائلة.

فإذن لا تصح المشابهة في الوجود وتصح المشاركة، ولا نعني بالمشاركة، ما يفهمه الناس كمشاركة الضوء للسراج، وعليه فيبطل

شيئان: أحدهما المشابهة، والأخرى المشاركة بالمعنى المتعارف بين الناس.

فلنا دعوى معنى آخر نقرّ به ببعض التعبيرات والتقريبات، وهي وإن وافقت مرادنا من جهة، لكن تخالف المراد من جهات، وهي التعبير عن المقصود بالمشاركة؛ أي بمشاركة الظلّ لذيه، وتوضيح المراد:

أن طرد العدم معنى واحد وليس معان متعددة، وصدق هذا التعبير على وجود الممكن والواجب ضروري، ودفعاً للتأثير بلا مشاركة نقول: الوجود الإمكانى يطرد العدم، فيشارك الواجب في هذا الأمر لا أنه شبيهه أو شريكه في وجوده، فالخطب المحترق مثال النار لا مثيلها وآيتها لا شبيهها، وفرق واضح بين المثال والمثيل، وبين الشركة في أصل طرد العدم؛ لتحقيق عنوان لا يصدق سلب الربط، وبين كون الممكن شبيهاً بالواجب، فلاتشبيه بين مآذاته التقوّم بالحدود، وبين مآذاته آية عن عروض الحدّ.

وإجمالاً نقول: المراد هي الشركة المحضة، وهي أن لا يكون سلب الربط ليلزم تعطيل الواجب عن الإيجاد، لا أن الشركة حقيقية أو المشابهة تامة، وهذه الشركة التي عبرنا عنها بالظلّ للشخص تخالف مقامنا من جهات عديدة؛ فإنها تستدعي الإنعكاس في الشيء وحكاية للصورة، وإن الجميع من سنخ الامكان.

فإذن المراد من التمثيل فقط أن لا يكون بينهما سلب الربط.

ويتضح لك أيضاً أن وجود الممكن وإطلاق الوجود عليه من جهة الخلق والمثال، لا أنه الوجود حقيقة، والوجود ليس إلا وجوداً واحداً حقيقياً هو الله تعالى، وهذه الوجودات روابط محضة لا إنها أشياء ترتبط به تعالى، فإنها لاحقيقة لها إلا باظهارها منه وقيامه عليها قيام ايجاد وتكوين، فهي لمعاته واشراقاته، فنفسيتها متقومة به سبحانه، لا أنها مضافة ومنسوبة اليه تعالى.

ويقصدون بالربط والمشاركة كونها مثاله لامثيله، وهو ما لوّحنا به من كونها صرف روابط ومعان حرفية.



المبحث الرابع

زيادة الوجود على الماهية

أن الماهية مع الوجود شيئان متغايران في الذهن، فقد يتصور الإنسان الماهية غافلاً عن الوجود، وقد ينعكس الأمر فيتصور الوجود غافلاً عن الماهية، وإذا تحقق أحدهما في الذهن دون الآخر، ولو بحسب التعامل الذهني، وهو عدم الاعتبار للوجود الذهني، إذا لوحظت الماهية لا إعتبار العدم فلا بد من تغايرهما وتعددتهما.

وهنا برهانان آخران يشبهان البراهين الأصولية:
أحدهما: أنه تقول لاشيء من الماهية في مقام التصور بوجود ولا شيء من الوجود بماهية، فيصح سلب أحدهما عن الآخر.
ثانيهما: أن حمل الماهية وأجزائها ذاتي لها، بخلاف حمل الوجود على الماهية، فإنه محتاج إلى الوسط والدليل (١).

(١) وهو الاوسط في الاقيسة؛ لأن الوسط هو السبب لثبوت الاكبر للأصغر، فيكون عليه قوام الدليل، فمثلاً يُقال: العالم حادث، فنقول: لِمَ

أمّا في الخارج والعين، فنفس الماهية نفس تحقق الوجود فهي متحققة بتحقيقه، فالوجود متحقق بنفسه والماهية متحققة بتوسطه (١).

قد ينسب إلى الذهن بدواً: أن وساطة العروض للماهية بسبب الوجود، نظير الأمور الخارجية في توسط بعضها لبعض، ففي بعضها يحتاج المقام لأمر ثالث كحركة زيد بتوسط حركة السفينة، وأخرى يحتاج إلى وجود رابط كقولنا: الجسم أبيض، فإن حمل أبيض على الجسم يحتاج لنسبة وربط أو أمر خارج يربط شيئين لم يكن بينهما ربط، كالماء حار بتوسط الأمر الأجنبي وهو النار، لكن التأمل الصحيح يقضي بأن توسط الوجود في تحقق الماهية خارجاً ليس كما ذكرنا من الوساطة، بل من أكمل مراتب

ذا؟ فيقال: لانه متغير، فالتغير الذي يأتي بعد كلمة (لأنه) كما قال الشيخ الرئيس: الوسط ما يقرن بقولنا (لأنه).

وأمّا ذاتي الشيء كالحوانية والناطقية للإنسان فإنها بيّنة الثبوت للإنسانية، لا يصح سلبها عنه، فلا يقال: الإنسان ليس بإنسان، أو الإنسان ليس بحيوان ناطق، فكما لا يصح سلب الشيء عن نفسه لا يصح سلب ذاتياته عنه، وهي أجناسه وفصوله.

(١) هذا بناء على أصالة الوجود في بابي الأصالة والجعل؛ أي أن الوجود هو الأصل، والماهية أمر اعتباري، يُنتزع من منشأ انتزاعها وهو الوجود، وكذا في باب الجعل، بمعنى أن المجمعول من قبل الحق تعالى هو الوجود الإمكانى، والماهية مجعولة بالتبع لجعل الوجود بالجعل البسيط.

الربط والإتحاد، فهي هو خارجاً وإن غايرته واقعاً ومفهوماً (١).

(١) الوجود زائد على الماهية في الذهن تصوراً بتحليل وتعمّل من العقل؛ لأن في حاق الذهن أيضاً الوجود والماهية شيء واحد، فهما متحدان كما هما كذلك خارجاً؛ لأنه لولا تحقق الماهية بالوجود الذهني لما أمكن تصورها، فكونها وجودها بتبع الوجود بالجعل البسيط خارجاً وذهناً فبجعل الوجود بسيطاً بالذات يكون جعل الماهية بسيطة بالعرض، أي تكون الماهية متحققة بالتبع.

وهذا كلّ بناء على القول بأصالة الوجود، فإذن ليس هنا واسطة ثبوتية بالنسبة الى الماهية، والواسطة العروضية المتحققة هي من أشدّ أقسام الوسائط العروضية خفاء.



المبحث الخامس

الوجود الذهني

اضطربت كلمات أهل الفن والصناعة في الوجود الذهني، فعن جماعة إنكاره بتاتاً، وقالوا: ليس هو إلا إضافة النفس نحو المعلوم، فلا وجود له، وعن آخرين: إنه شبح الموجودات وليس نفس ماهيات الأشياء تحضر في الذهن، وعن بعضهم أنه: موجود حقيقي مطروف في الذهن.

وذهب أكثر الفلاسفة إلى أن له وجوداً حقيقياً، قائماً بالنفس، طارداً للعدم، صادراً عن النفس صدور المعلول عن علته، وهذا الوجود صرف صورة لا مادة لها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه لا يسعنا إنكار الوجود الذهني؛ لأننا نتصور أشياء لاحقيقة لها خارجاً، كتصور الكلبي العقلي، ونتصور أيضاً الأمور المعدومة كبحر من زئبق، وأنياب أغوال، ونتصور أشياء محالة كاجتماع الضدين والنقيضين، وإن اجتماعهما محال خارجاً، وهذه ليس لها وجود إلا في الذهن.

ولا تتوهم أن الوجود الذهني لو كان له حقيقة لاجتمع الضدّان والنقيضان والمثلان في الذهن، وكانت النار محرقة للذهن، والماء مبرّداً له، والجبال الشامخه حاصلة فيه وهلم جرا، فإن الأمر أوضح من هذه التشكيلات؛ لأن الوجود الذهني ليس له مادة لتردّ هذه الأمور، فإنه كما أشرنا إليه وجود صورة مجردة قائمه بالنفس قيام إيجاد وصدور، ومثل هذا الوجود ليس فيه تراحم وتضادّ، أو تمنع وتناقض، ولا تترتب عليه آثار المراد من الإحراق والبرودة، والطول والتجسم الخارجي؛ فإن نشأة الذهن ليست كنشأة الخارج.

وأعلم: أن هذا الوجود وإن كان في الأذهان الساذجة أمّا لا وجود له وأمّا أن له وجوداً ضعيفاً جداً، ولكن لو تأملت بعين البصيرة لرأيت أنه وجوداً حقيقياً وطارداً للعدم، بل ربما كان الوجود الذهني أوسع وأقوى وأشد من الوجود المادي؛ فإن ذوي الهمم العالية والعقول الكاملة يعملون الأعمال الخارقة للعادة بنفس همهم وتصوراتهم، لما أودع الله تعالى في نفوسهم تلك الإرادات والتصورات النفسية.

وكثيراً ماتقتل الواهمة وتنعش المتخيلة، وتبرىء الجسم الآمال الذهنية من قول طيّب أو رجاء نفسي.

وهذه التصورات للنفس معلولاتها ومعمولاتها تُنشئها النفس بتوسط الحواس الظاهرة كالسمع والبصر، أو الباطنة كالمتخيلة والواهمة..

ولا يقصد أرباب الفن وأعلام الصناعة أن النفس موجود حقيقي، وهي التي أفاضت الصورة، فإن ذلك غير خفي على أمثالهم من أن الموجد والمكوّن للأشياء وجوداً وفعلاً وتصوراً ليس إلا الله تعالى، والنفس مجاري تلك الصور ومحالّ مشيئة الله تعالى في فيضه كما سيأتي إن شاء الله نظيره في العقول والأفراد الكاملة، كالنبيّ وأهل بيته عليهم الصلاة والسلام، في توسطهم للأشياء تشريعاً أو تشريعاً وتكويناً معاً.

فاتضح لك إذن: أن هذه الصور معانٍ حرفية للنفس، قائمة بها قيام الوجودات الإمكانية بالواجب تعالى، ووجودها في النفس عين ربطها، وهذا المعنى الحرفي والإشراق العلمي هو نفس العلم، لا أن الإشراق والإراءة عين المعلوم؛ لأن الأشياء معلومة بتوسط هذه الصور، فهي المعلوم بالذات والشيء معلوم بالعرض، وأن النفس عين هذه الصور في مقام تنزيلها وظهورها. فإذا كان الصور هي عقل، وعقل ومعقول، وعلم، وعالم ومعلوم.

فالنفس واحدة، وبعين وحدتها لها مراتب كثيرة في مقام ظهورها وإشراقها، وهذه الإشراقات مقام تفصيل النفس، والنفس مقام جمع هذه الإشراقات وضمّها.

ومراد أكابر الفن وأساطين العلم من إتحاد العقل والعقل والمعقول، هو مقام الوحدة في الكثرة والإجمال في التفصيل، ومقام الكثرة والتفصيل في جمع الوحدة والبساطة، وليس

غرضهم اتحاد العقل والمعقول مفهوماً وخارجاً، فإن ذلك لا يُنسب لعاقل فضلاً عن أكابر المعقول.

وليُعلم أنه لا يسع أحد إنكار الوجود الذهني، كما لا يسعه تحقق وجود مظروف في النفس وآخر قائم بها، فإنه ليس في النفس شيئان.

وأما القول بالشبح، فإن أرادوا أن الوجود الذهني ظل للوجود الخارجي فنعم الوفاق، وإن أرادوا أن مفهوم الشيء لا يخطر في الذهن فبداهة العقل تكذبه.

وهكذا يُعلم أن من قال: أن الوجود الذهني شأن من شؤون النفس ولمعانها فهو حق، ولا يثبت القائلون بالوجود الذهني أكثر من هذا المقدار، فإن كان غرضهم أن الوجود الذهني معنى حرفي ووجود رابط للنفس، فهذا لا ريب فيه، وإلا فهو ممنوع أشد المنع لما أسلفناه من قصور النفس.

وان ذوي النفوس الكاملة بمجرد إرادتهم وتصوراتهم تتكون أشياء خارجية.



دفع شبهة مشهورة

قالوا: أن العلم من مقولة كيف، وقالوا أيضاً: أن العلم عين المعلوم خارجاً، والمعلوم تارة يكون جوهرأ، وأخرى كمأ وكيفأ ووضعأ وجدة إلى آخر المقولات، فيلزم اندراج المقولات تحت كيف وصيرورتها مصاديق مقولة كيف.

ودفعها جماعة بانكار الوجود الذهني أصلاً، أو كونه شبح الخارج لانفس الجوهر وسائر المقولات، أو ينقلب الجوهر وسائر المقولات في الذهن كيفأ.

ولكن جميع الوجوه باطلة إذ الشيء يحضر بنفسه وماهيته في الذهن، وإنكار الوجود الذهني أو كونه شبحأ أو انقلاب حقيقته لا وجه له؛ لانه وجود حقيقي ولا تنقلب الماهية والمفهوم، والذي ينقلب هو الوجود.

فالحق في الجواب ما أسسه صدر المتألهين وفصله بعض المحققين، وبيانه:

أن الصور العلمية كيف بالذات وبالحمل الشائع الصناعي، والجوهر المعلوم كيف بالعرض وجوهر في الذهن وبالحمل الأولي الذاتي، وللعلم حثيثية تعلق الصورة مع ذبيها، فالجوهر جوهر بالذات وهو كيف بالعرض ولا منافاة اذا اختلف الذاتي والشائع

الصناعي، وبالذات والعرض والمنافاة إنما تكون في الحمل الشائع، أما في الصورة الذهنية أو في الخارج.

هذا كله في الوجود الذهني، وإلا فقد يكون العلم صرف حقيقة الوجود كالواجب تعالى، وجوهرًا عقلياً كالعقول، فيخرج عن مقام التصورات، فافهم واغتنم فهو أخرى بأن يُحتفظ به (١).

(١) قالوا: الماهيات تارة توجد بوجود خارجي فتكون أعياناً خارجية، وأخرى تُوجد بانفسها بوجود ذهني فتكون صوراً ذهنية ومعانٍ حرفية تابعة للنفس.

وُسبب إلى بعض كما ذكر الوالد (قده) إنكار الوجود الذهني، وأن العلم إضافة بين النفس والمعلوم، ولكن رُدَّ بالعلم بالمعدوم فإنه لا يُعقل إضافة النفس للمعدوم، وكذا بعلم النفس بذاتها لعدم تحقق الإضافة في هذين المقامين.

وقالوا: إن سبب إنكار الوجود الذهني أو القول بالشبح وعدم القول بحضور الأشياء بانفسها في الذهن، إنما كان حذراً من توجه اشكالين أشار إليهما المحقق صاحب المنظومة السبزواري بقوله:

فجوهَر مَعَ عَرَض كَيْفَ اجْتَمَعَ أم كيف تحت الكيف كلَّ قَدْ وَقَعَ
وتفصيل الأجوبة مذكور في الكتب المطولة، أعرضنا عن التفصيل ههنا تناسباً مع اختصار المتن وسنوضحها إن شاء الله تعالى في شرح شرح المنظومة للمحقق السبزواري (قده).

وأن من جملة الأدلة على الوجود الذهني، إن لم نقل أن الوجود الذهني من البديهيات هو ما قالوا: أنا قد نحكم حكماً إيجابياً على ما لا وجود له في الخارج كقولنا: بحر من زئبق بارد بالطبع، ومعلوم أن القضية

.....

الموجبة تحتاج الى موضوع ؛ لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن .

ومنها : أن صرف الشيء جوهرأ كان أو عرضأ يمكن تصوره ، كإدراكنا لمحض الانسانية أو البياضية ، بغض النظر عن كل اللوازم والعوارض ، ومن المعلوم أن الشيء بصرافته لم يوجد في الخارج ؛ لان الموجود في الخارج الشيء مع بعض القيود ، إذن هو في موطن آخر وهو الذهن .

ومنها : أننا قادرون أن نتصور بعض الاشياء بنعت الكلية ، كالحیوان الكلّي ، ومن المعلوم أن الانسانية الكلية الصادقة على زيد وعمرو وهند يُشار إليها ولو عقلاً ، والإشارة إلى المعدوم المطلق محال ، والانسانية بنعت الكلية لا توجد في الخارج ؛ لان الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، فإذن الإنسانية الكلية في موطن آخر وهو الذهن .

واعلم أنه إذا قيل : أن الوجودالخارجي هو منشأ الآثار لا الوجود الذهني ، فليس المراد منه أن الوجود الذهني لا أثر له ، بل المراد أن ماكان من شأن الوجود الخارجي من الآثار لا تترتب على الوجود الذهني ، وإلا فللوجود الذهني آثار كثيرة تترتب عليه .

وقالوا : أن قيام الصور الذهنية بالذهن قيام صدور لا حلول ؛ بمعنى أن الذهن نسبته الى هذه الصور هل هو نسبة العلة الى المعلول أو القابل الى المقبول ، كالجسم القابل بالنسبة إلى البياض ، فاختاروا العلية والصدور لا القبول والحلول ، أي أن النفس علة لحدوث الصور باذن الله تعالى .

ولكن نُسب الى بعض المشائين أنه يقولون : بأن الصور حالة في النفس ؛ لانهم يصرحون بأن العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن ، ولكن الانصاف قاض بأن أمثال هذه العبارات لا يمكن أن يُستفاد

.....

منها، إن النفس قابل للصورة لا فاعل.

والظاهر أن محل النزاع هي الصور الجزئية الحسية والخيالية لا الكلية المعقولة؛ لأن الظاهر من عبارات الحكماء أن الصور الكلية تفاض من المبادئ العالية على النفس لمشاهدة أرباب الأنواع عن بُعد كما عليه الاشرافيون، أو للاتحاد مع العقل الفعّال كما عليه المشائون.

وقد ذهب أكثر الفلاسفة إلى أن الماهية تتحقق في الذهن والخارج بنفسها، بخلاف الوجود فإن الخارجي منه يختلف عن الذهني.

وقالوا أيضاً: إن إطلاق الكون والتحقق على الماهية وصف بلحاظ حال المتعلق وهو الوجود بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

أقول: إن كون الماهية تتحقق بنفسها في عالمي الذهن والخارج، بعد كونها أمراً اعتبارياً منتزِعاً مما بإزائها من الأمر العيني فيه تأمل، إذ كيف يُعقل تحقق الأمر الاعتباري النفس الأمري بنفسه في العالمين الخارجي والذهني، في حين أن ما كان من الأمر الاعتباري تابعاً للوجود الخارجي لا ينفك عنه، فلا يُعقل مع كونه حدّاً واعتباراً قائماً بالوجود الخارجي أن يكون بنفسه حاصلاً في الذهن، بل لابد من القول بأن ما كان من الاعتبار النفس الأمرية شأن من شؤون الوجود الخارجي تابعة له، وما كان منها من شأن الوجود الذهني هي تابعة له أيضاً لا تنفك عنه، وإنما يكون الوجود الذهني بما له من صفاء ونورانية التجرد على مراتبه حاكياً ومرآة لنفس الأمر والخارج.

فالوجودات الذهنية بما هياتها تحكي الوجودات الخارجية بما هياتها أيضاً، وعلى قدر قوة النفس وسلامه الخواص يكون التطابق، والمرآة لعالم الخارج بمراتبه الحسية والخيالية والوهمية والعقلية.

.....

هذا كله مماشاة مع القوم، وإلا فاقول: إن الوجود في عالم الإمكان والتقدير والحدود لابد وأن يتحقق بحصص وتعينات خاصة كلّ تعين متوقف على مرتبته، وأن كون كلّ وجود في عالم الامكان يتحقق بقدر وجودي خاص يمتاز به عن غيره، ليس شيئاً يزداد على أصل ذلك الوجود الامكاني، ليقع الترديد بأن الاصاله لايهما كما قالوا في بحث اصالة الوجود أو الماهية، فإن مابه الامتياز في عالم الوجود عين مابه الاشتراك. فإذا اتضح هذا نقول:

كما أنه ليس من المعقول أن يكون الوجود الخارجي ذهنياً، كذلك ليس من المعقول حصول ماهية الشيء الخارجي بنفسها لدى الذهن؛ لأن الماهيات هي المراتب الوجودية، ومرتبة الشيء عين الشيء لا تنفك عنه، وكما أن الوجود في عالم الذهن يختلف عن الوجود في عالم العين، كذلك المرتبة الوجودية الذهنية وهي الماهية للصورة الذهنية، تختلف عن المرتبة الوجودية العينية.

وبالجملة: الماهيات هي المراتب الوجودية في عالم الامكان، وليست نفاذ أمر أو مفهوماً من المفاهيم، وليس القول بعدم حضور ماهية الأشياء بانفسها في الذهن قولاً بالشبيه، بل من باب انكشاف وحضور عالم لدى عالم آخر بمرتبة من مراتبه الوجودية، فاذا قيل: الانسان حيوان ناطق، بناءً على أن الحيوانية الناطقية حقيقة الجنسي والفصل القريبين لا أنهما من أخصّ اللوازم، فانه يُراد بالحيوانية الناطقية مرتبة خاصة من الوجود في عالم الامكان لها في عالم التجرد والمثال، مرتبة من التحقق تحكيها بكلّ واقعها، كما وأن لعالم الامكان عند علته أزلاً مرتبة هي واقع العالم الربوبي والقيومية الذاتية التي هي منشأ الفعل والظهور.

.....

فاتضح أن ما يحصل في الذهن وجود بمرتبة خاصة، يحكي الواقع العيني الخارجي، بل نفس الامر، وتكون الحكاية والكشف على قدر قوة النفس وسلامة الحواس وقد تضعف النفس فيصل أمرها إلى مرحلة الجهل المركب، فكل ماهية لا تقبل إلا وجوداً واحداً، فلا يُعقل تحققها بنفسها في عالم العين والذهن معاً، حتى ولو قلنا بمقالة المشهور، وقد نعبّر بأن الشيء ظهورات في العوالم المختلفة، ظهور في عالم العقل، وظهور في عالم المثال، وظهور في عالم الحس والمادة، ولكن ليس معنى هذا وحدة العوالم، وكون الشيء هو هو وبكل واقعه، وإلا للزم بعض المحاذير في العالم الربوبي والعلم الإلهي أزلاً وبعد خلق عالم الامكان.

وبالجملة: فمن المسلّم لدى الجميع أن الوجود الخارجي لا يحصل بنفسه لدى الأذهان، وإذا امتنع كون الوجود الخارجي ذهنياً، امتنع حصول ماهيته بنفسها لدى الذهن أيضاً؛ لأن الماهيات هي الحصص الوجودية، بل حتى ولو قلنا أنها أمور اعتبارية وحدّ للوجود الإمكانى، فإن حدّ الشيء قائم به لا ينفك عنه، نعم لعالم الذهن قابلية اشراق يحكي ويطابق العوالم الثلاث الحسّ والمثال والعقل، كما وأن حضور الأشياء والمعلولات عند علّتها أزلاً وبعد الخلق، ليس معناه حضور أشباحها هناك، وإن كان العلم أزلاً عين الذات فإن العلم بمنشأ الشيء وعلّته علم بالمعلول، وليس هذا العلم حضور صورة من باب العلم الحسولي؛ لأن العلم بالصور قصور يحكي تأخر حضور المعلول.

ومن الجدير بالذكر أن يُقال: أنه من البعيد جداً أن رجالاً قضوا حياتهم في البحوث الحكيمة أن يقولوا: أن العلم هو محض الاضافة، ليرد عليهم ماتقدم من الإيرادات، بل لعل مرادهم من الإضافة اشراق النفس

.....

وإنجاءها للصور العلمية، طبقاً لما هو في نفس الامر والواقع، وإن كل علم لم يكن محض إضافة الى نفس الامر والواقع كان خيالياً ووهماً، ولذا قالوا: العلم إضافة الى المعلوم، وإلا لو لم يكن مضافاً وبإزاء نفس الامر لم يكن علماً، وعلى هذا لم يكن مقصودهم إنكار الوجود الذهني بل إثباتاً له مقيداً بمطابقة نفس الامر ليكون علماً لاجهلاً.

ولو رجع كلام بعض الحكماء الى إنكار هذه الصور الذهنية لكان انكاراً للبديهيات، ولكن التعابير - بالأخص الحكمية - لدقتها قد تعطي في بعض الاحيان مالميس مراداً، كما يُشاهد ذلك في مثل ما هو المراد من التشكيك أو الوحدة للوجود، وكون الواحد لا يصدر منه إلا الواحد.

بل أقول: من المستبعد جداً أن يذهب البعض الى التشكيك بمعنى السفسطة على ما فسرت به، الذي ياباه كل عقل سليم، لكن لما وقع الشك من بعض أهل التحقيق في قابليات أنفسهم لاصابة الواقع ونفس الامر في عالم الحسّ والمثال والعقل، لما ثبت من خطأ الحسّ في عشرات المصاديق، فضلاً عن الخطأ في عالمي المثال والعقل، ظن آخرون أنهم يُنكرون الحقيقة ويترددون في كل شيء حتى شك أنفسهم.

وإن كنت لا أنكر أن في كل فن شذاً قد ينكرون أبده البديهيات لاجوجاج في السليقة، لكن مهما أمكن حمل التعبيرات على المعاني المعقولة، كان أولى من المبادرة الى النقد، إلا أن يكون باب الحمل على المعاني الصحيحة مسدوداً.

واعلم أن المراد من اتحاد العاقل والمعقول هو اتحاد العالم والمعلوم في المراحل الأربع، الحسّ والخيال والوهم والعقل، ولكن صدر المتألهين جعل المراحل ثلاثاً؛ حيث ذهب الى أن التوهم هو العقل السافل.

.....

ومن المعلوم أنه لا يُراد من اتحاد العاقل والمعقول اتحاد العاقل مع الامر المعقول الخارجي وهو المعلوم بالعرض .

وقبل الورود في البحث مقدمة نقول : أن في المقام أموراً مختلفة :
منها : وجود العاقل وماهيته .

ومنها : وجود المعقول بالذات وماهيته وهي الصورة الذهنية .

ومنها : وجود المعقول بالعرض وماهيته وهو الوجود الخارجي الذي حصلت صورته في الذهن .

ومنها : وجود المعلوم بالعرض .

ثم نتساءل فنقول : الاتحاد المقصود اثباته واقع بين أي من هذه الامور؟
لأن المدرك والعالم سواء كان في مرتبة العقل أو الوهم أو الخيال أو الحس هو النفس الناطقة، ومن المعلوم أن النفس الناطقة لها ماهية ووجود وهي المعبر عنها بالعاقل، وكذا المعقول بالذات وهي الصورة لها ماهية ووجود، كما وأن المعلوم بالعرض هو الوجود الخارجي ؛ لان كل ممكن زوج تركيب من ماهية ووجود، وعندئذ نقول :

المراد من اتحاد العاقل والمعقول اتحاد وجود العاقل - وهي النفس - مع وجود المعقول بالذات - وهي الصورة الذهنية - ؛ بمعنى أن تلك الصورة هي النفس وتحليلاتها .

وجود المدرك - بالكسر - متحد مع وجود المدرك بالذات ، بنحو الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، فان الصور على اختلاف مراتبها الاربع وتكثرها لكن النفس تعمها جميعاً، فمع كل هذه التكررات هناك وحدة تلحظ وهي وحدة النفس، وهذه هي الوحدة في الكثرة، كما وأن التكررات تتوحد في وحدة النفس، فالنفس مع كونها شيئاً واحداً ووجوداً

.....

متشخصاً خاصاً، هي عقل و وهم و خيال و حسّ، وهناك براهين أُقيمت على اتحاد العاقل والمعقول، منها:

انه بناء على كون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا لا انضمامياً، فالنفس في مرتبة العقل الهولاني، وهو مرتبة محض القبول للإدراك الذي هو قبل مرتبة العقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد، تكون كالمادة بالنسبة الى الصور الذهنية، فتصبح النفس والصورة بناءً على كون التركيب اتحادياً شيئاً واحداً؛ لان هذا الإدراك هو النفس بمرتبة من مراتبها. وهناك برهان آخر أشار إليه صدر المتألهين من طريق التضايف، أعرضنا عن ذكره للإختصار.

وبالجملة: تكون النفس في كلّ مرتبة متحدة مع تلك المرتبة؛ أي النفس في كلّ مرتبة من المراتب الإدراكية الأربعة متحدة مع الصورة في تلك المرتبة.

* * *

المبحث السادس

المعقولات الثانوية

اعلم أن عروض شيء لشيء، تارة: يكون العارض والمعرض في الخارج كسواد الجسم وهذا يُعبر عنه معقولا أولياً؛ أي وقع في التعقل الأولي، وأخرى: يكون العارض والمعرض والعروض في الذهن كعروض الذاتية والعرضية للكلّي في الذهن، وهذا يُسمى معقولا ثانوياً عند أهل الميزان؛ لأنه وقع في التعقل ثانياً.

وثالثه: يكون المعرض في الخارج واتصافه بالإنسانية في الذهن، ويُعبر عن هذا الشق والشق الذي عليه اصطلاح المنطقيين معقولا ثانوياً باصطلاح الفلاسفة؛ لأن كل ما وقع في العقل ثانياً فهو ثانوي وإن تعددت صورته في الترتيب.

وقد توهم بعضهم أن المعقولات الثانوية مختصة بمصطلح علماء الميزان، وهو ما كان العارض والمعرض والعروض في الذهن، ولكن من المعلوم أن مصطلح الحكماء وهو الأعم مما

اصطلح عليه أهل الميزان، فإن ما كان المعروض في الخارج واتصافه بالعارض في الذهن فإنه أيضاً وقع في التعقل ثانياً، وقد تعرّضوا في المقام لأمثلة: منها إتصاف الشيء الخاص بالشيئية العامة والماهية بالامكان في الخارج، ولكن العروض في الذهن ولامر لا يحاذيه شيء في الخارج والوجود العيني، لأن الامكان سلب الضرورتين، ولو كان عروض الامكان للماهية مثلاً يقع في الخارج بمعنى ما كان الخارج ظرفاً لوجوده لا لنفسه كالوجود الرابط، فإن الخارج والعينية ظرف لنفسه لا لوجوده، وإلا للزم التسلسل إن كان وجوده في الخارج فانه يحتاج أيضاً الى عروض، وهكذا الكلام في الثاني والثالث.

وأما يستدعي الخلف اذ ما كان الخارج ظرفاً لنفسه صار الخارج ظرفاً لوجوده وهو خلف الفرض.

وأما يستدعي خلو الشيء عن المواد الثلاثة من الوجوب الغيري والامكان والامتناع، وكالابوة لزيد فإن العروض في العقل وإن كانت الابوة لزيد في الخارج، وأخرى يكون الشيء عارضاً ومعرضاً في العقل كالكلية للماهية الذاتية والعرضية (١).

(١) توضيحاً للمطلب أقول: كل ما لم يكن في التعقل في المرحلة الأولى يقال له: معقول ثانوي، سواء كان في المرحلة الثانية أو الثالثة، وهكذا فإن النوعية وإن كانت تأتي في المرحلة الرابعة من التعقل، ولكنها بحسب الاصطلاح يُقال لها معقول ثان، فالإنسانية معقول أولي لأنها أول ماتصور، ثم تُعرض على الإنسانية الكلية وهي المعقول الثانوي، ثم

.....

الانسان الكلّي يُنسب الى أفرادهِ لنرى هل الإنسانية ذاتية للأفراد أم لا؟
 فالذاتية معقول ثالث، ثم ننظر هل هذه الذاتية تمام الذات أو جزء
 الذات، فنراها تمام الذات وهي النوعية وهو معقول رابع.
 ثم إن كان عروض العارض على المعارض في الخارج، وكذا اتصاف
 المعارض بالعارض في الخارج، كاتصاف الجسم بالسواد فهو معقول أولي
 باصطلاح الفلاسفة والمناطقه معاً.
 وإن كان عروض العارض على المعارض واتصاف المعارض بالعارض
 كلاهما في الذهن، كاتصاف الإنسانية بالكلية فهو المعقول الثاني المنطقي.
 وإن كان عروض العارض على المعارض في الذهن، ولكن اتصاف
 العارض بالمعارض في الخارج، كاتصاف زيد بالابوة فإن هذا وما كان
 بحسب الاصطلاح معقولاً ثانياً منطقياً يُقال لهما معقول ثانوي فلسفي؛ لأن
 المعقول الثاني الفلسفي أعم من المنطقي.

* * *

المبحث السابع الاحكام السلبية للوجود

للوجود أحكام سلبية وهي أمور:

أحدها: أن الوجود ليس بجوهر؛ لأن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع، ومن الواضح أن الوجود ليس من سنخ الماهيات، ولا بأس بشرح عباراتهم، وهي: (أن الجوهر ماهية إذا وجدت... الخ).

فإن غرضهم ليس من حيث الوجود، فإن الوجود لا يكون من سنخ الماهيات أصلاً، وإنما غرضهم أن الماهية التي تحدّ الوجود الذهني والخارجي، فمعرفة كونه جوهرًا أن يكون وجوده لا في موضوع وإنما هو نفس الموضوع، وإن احتاجت الماهية إلى موضوع فعرض.

وبيان أوضح: أن الوجود الذهني ليس له حظ بأن يتصف بالجوهريّة ولو بالعرض؛ لأن المنظور في الجواهر والاعراض أمّا موجود أو حيثية موجود خارجي، والوجود الذهني عنوان انتزاعي

لهذا الوجود، وليكن على ذكر منك، فإنه نافع في باب الوجود والجواهر والاعراض.

ثانيها: أن الوجود ليس بعرض؛ لأن العرض من سنخ الماهيات، وثانياً العرض يحتاج في تقوّمه إلى موضوع والوجود مقوّم الموضوع.

فاذا رأيتهم يقولون وجود جوهر أو عرض، فغرضهم أن الوجود يتصف بالجوهريّة والعرضيّة بالتبع، والعرض لا بالأصالة لسراية أحكام أحد المتلازمين الى الآخر، وقد عرفت أنه أشدُّ أنحاء الملازمة، بل لا يقال أنه من باب اللازم؛ لأنه لا اثنيّة في البين إلاّ بتحليل عقلي، فبالوجود تتحقّق الماهية.

ثالثها: أن للوجود نقيضاً وهو العدم، وليس له ضدّ ولا ند؛ أمّا أنه لا ضدّ له فلان الضدّين أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب، ومن الواضح أن الوجود لا يحتاج الى موضوع ولا يدخل تحت جنس قريب أو بعيد.

وأما أنه لا مثل له، فلأن المثليين أمران اشتركا في الماهية ولوازمها، واختلفا في الفردية فقط، والوجود لا طبيعة له، فإذا فرضت شيئاً وكان متحقّقاً فليس إلاّ الوجود.

رابعها: أن الوجود لا يكون جزء من غيره ولا غيره جزء منه، فان غيره ليس إلاّ العدم، ولا يكون جزء من العدم، ولا يكون العدم جزء منه؛ لأنه نقيضه وأحد النقيضين لا يكون جزء من

حقيقة نقيضه (١).

(١) المراد من الاحكام السلبية بما يرجع الى سلب السلب، فالوجود بما هو ليس بجوهر ولا عرض لانهما من شأن الوجود الامكاني، والوجود بما هو وجود لم يتقيد بعالم الامكان والحاجة، وإن كانت الماهيات هي مراتب التعين في عالم الامكان والوجود بما هو حقيقة طرد العدم بما يعم الواجب والممكن.

فالوجود بلحاظ حصصه وتعيناته الخاصة في عالم الامكان هو جوهر أو عرض، وبلحاظ مقابلته للعدم بدون هذه الملاحظة يُعبر عنه بالوجود، سواء كان واجباً أو ممكناً، وأما على المشهور: فالوجود قسيم الماهية والجوهرية والعرضية من شأن الماهيات لا الوجود.

وبالجملة: إذا نظرنا إلى التحقق في مقابل الالاتحقق، قلنا الوجود بإزاء العدم، وإذا نظرنا الى المراتب الوجودية مستقلة كانت أو رابطة قلنا واجب أو ممكن، فتكون لانهاية التحقق هي المرتبة الإلهية، والتحققات الخاصة هي المراتب الإمكانية، وقيد الانسانية أو الحجرية من القيود البيانية الكاشفة عن مراتب الشخصيات في عالم الامكان.

والوجود لاجنس له؛ لانه لا يُتصور ما هو أعم منه حتى يكون جنساً له، وإذا لا جنس له لا فصل له ولا ماهية نوعية، فلا يكون له مثل.

المبحث الثامن

تمايز الماهيات والوجود

تمايز شيء عن شيء آخر:

أمّا أن يكون بتمام ذاتيهما، كالاجناس العالية كالجوهر والعرض، والعرض الى كم وكيف، ووضع وفعل، وانفعال الى آخر المقولات.

وأمّا أن يكون بجزء الذات، كالإنسان والفرس فان تمايزهما بالفصل، فيختص كل واحد منهما بفصل يخصه. وأمّا بمشخصات فردية التي يُعبر عنها الفيلسوف بالعوارض، وهذه العوارض للأنواع كالفصول للأجناس، فزيد متشخص بوجوده الخاص وبفصله المختص بذلك الفرد.

وأمّا بالنقص والكمال، كمراتب الوجود شدة وضعفاً، وهذا يرجع للوجود بخلاف السوابق فإنها ترجع للماهية، وهذا التمايز سنخ آخر وراء تمايز الماهيات، فيتحد الوجود ويختلف بنفسه وذاته لاشيء آخر.

أمّا العدم من حيث كونه عدماً فلا تمييز فيه بتاتاً، وإنما ميزه

باعتبار الملكات وهي الوجودات، ولذا نقول عدم زيد، وعدم بكر وعدم العلة، وعدم المعلول، فالالتصاف باعتبار اضافة العدم الى الوجود فيكون عدماً خاصاً.

وأما قولهم: عدم العلة علة لعدم المعلول، فغرضهم منه بنحو المسامحة في التعبير، وإلا فالعدم لا يقتضي العلية فضلاً عن اقتضائه عدم التأثير، وقد صرحوا أن العبارة تقريرية (١).

(١) قد علمت أن مفهوم الوجود بإزاء العدم مفهوم واحد لا تعدد فيه، وأن الوجود باطلاق الكلمة شأن الواجب تعالى شأنه، لكن الوجود الرابط يطرد العدم على قدر الفيض، فهو ظهور العلة وتجليها وحقيقة اسمائها الفعلية، فيكون حصصاً وتعينات خاصة، كل حصّة مرتبة وجودية تطرد العدم على قدر سعة تحققها، فهي وجود انساني أو حجري أو غيرهما. فكل مرتبة تمتاز عن الأخرى بقدرها الوجودي جوهرأ كان أو عرضاً، فالوجود يتكثر بخصصه وتعيناته الخاصة وهي الماهيات.

المبحث التاسع

إمتناع إعادة المعلوم

وقع النزاع بين غالب المتكلمين والحكماء في أن المعلوم هل يعاد بعينه وشخصه بعد عدمه أو لا يعاد أصلاً؟ الحكماء على الثاني، وأكثر المتكلمين على الأول.

أمّا المتكلمون: فاستدلوا أن قدرة القادر المطلق لا يمتنع عليها شيء، وأنه لا دليل على الامتناع برهاناً ولا وجداناً، فإنه لو امتنع فأمّا لنفس ماهية الشيء، أو للوازمها الذاتية، أو لعارض مفارق لها:

أمّا لو كان للماهية أو لللازمها، فيلزم عدم صحة الوجود أولاً، فيمتنع الابتداء كالأعادة، وأمّا لعارض مفارق فيرتفع العارض إذا أُريد الإيجاد.

وأجاب الحكماء: بأن الامتناع للوجود لا للماهية ولا للوازمها.

أمّا استدلال الحكماء، فهو: أن كل شيء له وجود هو عين فعليته واشراقه على الماهية، وكلّ تجلّ وظهور لا يكون عين الظهور الآخر ولا تجلّ ثان، فالماهية لا تقبل إلا وجوداً واحداً لا وجودين،

وإلا لاجتماع المثلان إذ سبحانه وتعالى كل يوم في شأن وهذا معنى أيام الله، فكل وجود لا يقبل وجوداً آخر.

ولو تنزّلنا والتزمنا جدلاً للزم أن يتخلل العدم بين وجود الشيء وإعادة جميع الشخصات حتى الحركات الزمانية، والأدوار الفلكية، والمعدات جميعاً.

وحاصل المراد أن الوجود الواحد من حيث الإضافات والمعدات لا يقبل إلا وجوداً واحداً، فإن لكل هوية وجوداً واحداً لا يتثنى ولا يتكرر وإلا كان غيره.

وأما مع اسقاط الإضافات فليس هو إلا أمراً واحداً بسيطاً، فافهم (١).

(١) كل شيء في ظرف وجوده، من المحال أن يصبح معدوماً، فهذا إذن ليس محلاً للنزاع، وأما مسألة المعاد الجسماني فهي خارجة تخصصاً عن محل البحث أيضاً، لأن المعاد الجسماني عود هيئة بعد تفكك أجزاء، وليس من باب إعادة المعدوم، إن لم نقل أن هناك جوهرية أصلية هي محفوظة في العوالم الثلاث عالم الحسّ، والبرزخ، والقيامة تعيد الجسم كما هو باذن الله تعالى.

أضف إلى ذلك أن أصل مسألتنا وهي أن المعدوم لا يُعاد، مسألة فرضية لأنه لا معنى للعدم حتى تُفرض الاعادة، فقد طرد العدم بفعل الله تعالى واسمائه، فهو نور السماوات والأرض، لا يخلو شيء عن وجهه تعالى، فهو دائم الفيض والجود، وإن كان هو كل يوم في شأن، فهناك دثور هيئة لا دثور نور، مهما بلغ النور في ضعف الوجود والتعلق.

وأما ماورد من الفناء، فهو فناء بلحاظ مقطع من مقاطع مسيرة

.....

الكمال، كما أشار إليها تعالى بقوله: ﴿كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ الرحمن/٢٦، فإنه بلحاظ مرتبة من مراتب قافلة الوجود بعد طيها الى عالم آخر، كما وأن ماورد من الهلاك للأشياء إنما هو إشارة إلى واقع ذوات الممكنات، فـ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ القصص/٨٨، واقع عالم الامكان بماضيه وحاله ومستقبله، وبكل عوالمه حساً ومثالاً وعقلاً، فالممكنات عين الهلاك والفناء، فالفناء والعدم المجامع يجتمع مع وجود الاشياء، وهو اللّيسية الذاتية لعالم الامكان.

ثم نقول: إن كان مراد المتكلمين من جواز إعادة المعدوم، إعادة الأجزاء وإرجاع الهيئة الجسمانية بعد فنائها، فهو حق لا ريب فيه ولكنه ليس محلاً للنزاع، وإلا لو كانت الوجودات الخاصة ممتنعة الوجود لما تحققت أول مرة. واستحالة اعاده المعدوم مع غرض النظر عما قلنا من دوام الفيض وكون المسألة فرضية، يلزم منها كما قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وتقدم الشيء على نفسه بالزمان، وهو نظير تقدم الشيء على نفسه بالذات. والشيخ الرئيس ادعى أن امتناع إعادة المعدوم بديهية لا تُقام عليها البراهين، وما يؤتي في المقام ليس إلا منبهاً لقضاء الفطرة ببطلان إعادة المعدوم، ومراد القائلين بعدم جواز إعادة المعدوم إعادته بجميع شخصاته وعوارضه الوجودية والماهوية، فقالوا: لا تكرر في تجلّيه تعالى؛ أي لا تكرر في مخلوقية الشيء الواحد، فلا يتكرر فعل من أفعاله مرتين، فالامتناع من ناحيه الوجود لأنه لا تكرر في الوجود، وليس الامتناع من ناحية الماهية ولوازمها.

وبالجملة: فاعدام الشيء محال، وعلى فرضه فاعادته محال، والقدرة الإلهية تتعلق بالممكنات لا الممتنعات، فهو قصور القابل لا الفاعل.

المبحث العاشر

الوجود مطلق ومقيّد وكذا العدم

لا يخفى عليك أن مفهوم الوجود عندهم: تارة محمولاً في جواب هل البسيطة، كالإنسان موجود، ويُعبّر عن هذا (وجوداً مطلقاً) وأخرى يقع محمولاً في جواب هل المركبة، كالإنسان كاتب، ويُعبّر عنه بـ (الوجود المقيّد) ويقابل الأول عدم مطلق، والآخر عدم مقيّد.

هذه القسمة في مفهومه وتجري في حقيقته أيضاً، فتارة يُعبّر عن حقيقة الوجود (بالوجود المطلق) الذي لا حدّ له بتاتاً وهو وجود الحق تعالى، وأخرى مقيّداً وهو وجود الممكن، وكلّما قرب من حضرته اشتد نوره وقلّت اعدامه (١).

(١) مفهوم الوجود: أمّا مطلق أو مقيّد وكذا حقيقة الوجود، وأمّا العدم فإن مفهومه أيضاً أمّا مطلق أو مقيّد، ولكن لا معنى للقول: بأن حقيقة العدم أمّا مطلقة أو مقيّدة؛ لأن العدم لا حقيقة له. وأن الظاهر من كلمات الحكماء: وأن حقيقة الوجود المطلقة هي حقيقة الوجود بما هي بإزاء الماهيات والعدم، والوجود المقيّد هي المراتب الوجودية

.....

في عالم الإمكان بما لها من الحدود والماهيات، نعم قد يُراد من حقيقة الوجود والوجود المطلق الوجود الذي لا حدَّ له وهو وجود الحق تعالى، بالاختصاص على ما يُناسب مسلك العرفاء.

* * *

دفع شبهة

قد يتخلل في الذهن أن شريك الباري عدم، والعدم كذلك عدم، فكيف صح أن يُخبر عنه؟.

ودفعها: أن الحمل على قسمين: حمل أولي ذاتي، وحمل شايع صناعي، فالأمور الممتنعة والعدمية لاشيء بالحمل الشايع خارجاً، ولكنها شيء بالحمل الأولي مفهوماً فهي في الذهن موجودة لأنها صورة ووجود ذهني لا في الخارج (١) ..

(١) تعنوت هذه الشبهة بشبهة المعدوم المطلق: وهو مالا وجود له خارجاً ولا ذهنياً، فقالوا: لما كانت النفس من عالم التجرد فهي قادرة من تصور حتى عدم نفسها وكذا المعدوم المطلق، في حين أننا نقول: المعدوم المطلق لا يُخبر عنه، والحال أن هذا بنفسه إخبار عنه بعدم الإخبار عنه، ولما كان موضوع القضية الموجبة لا بد وأن يكون متحققاً، وجب إذن تحقق المعدوم المطلق في محلّ حتى نتمكن من الإخبار عنه ولو بعدم الإخبار عنه، وكذا حينما نقول: شريك الباري ممتنع؛ فإنه يجب أن لا يكون متحققاً في موطن، ولكن لايجابية القضية في الإقام وجب تحققه في موطن من المواطن؛ لأن الإخبار عن شريك الباري بالامتناع يتوقف على تصوره، وإذا تحقق مثل شريك الباري والمعدوم المطلق ولو في الذهن كان ممكناً لامتنعاً.

فنقول مقدمة للجواب: أن الحمل الذاتي هو حمل المفهوم على

.....

المفهوم، أو اتحاد المحمول والموضوع مفهوماً، وأن تغايراً بالاجمال والتفصيل كالانسان حيوان ناطق، أو كان التغاير بالاعتبار كالانسان انسان، والحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود والتغاير بحسب المفهوم.

فاذن حينما نقول: شريك الباري ممتنع، أو المعدوم المطلق لا يُخبر عنه، ليس المراد حمل المحمول على مصاديق الموضوع لعدم مصاديق له، بل يكون الحكم على هذا الموضوع بمراتيه الخارج على فرض وتقدير المصاديق، وشريك الباري بما هو صورة ذهنية ليس من الممتنعات، نعم بما هو سار في افراده ممتنع لامتناع افراده خارجاً، فليس الممتنع مفهوم شريك الباري، بل هو صورة ذهنية مخلوقة للباري.

فان العدم بالحمل الشائع وجود، وبالحمل الاولي عدم، فمفهوم شريك الباري مفهوم شريك الباري بالحمل الاولي، وهذا من البديهيات؛ لأن كل شيء هو لا يُسلب عن نفسه وجوداً خارجياً كان أو ذهنياً، فإن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال، وكذا مفهوم المعدوم المطلق مفهوم المعدوم المطلق بالحمل الاولي، وهو وجود ذهني مخلوق للنفس بالحمل الشائع.

* * *

المبحث الحادي عشر

تقسيم الوجود

الوجود يقسم بحسب مراتبه الى : وجود في نفسه بنفسه
لنفسه وهو وجود الحق تعالى ؛ فإنه في نفسه وجود لا يتقوم بوجود
آخر وما اكتسب الوجود من غيره .

وإلى : وجود في نفسه لنفسه لابنفسه وهو الجوهر ، فإنه
وجود في نفسه ولا يحتاج في تقوّم وجوده الى غيره ، كزيد وعمرو
لكنه بغيره .

وإلى : وجود في نفسه لكن نفس وجوده خارجاً عين وجوده
لغيره ، وتقوّمه بوجود آخر وهو وجود العرض كالسواد والبياض ،
فالعرض اذن في نفسه لغيره بغيره ، ويقال في الاصطلاح للجوهر
والعرض (الوجود المحمولي) ومعناه : أنه محمول في هل البسيطة ،
وبلسان أهل الادب بمفاد كان التامة .

وإلى : وجود لا في نفسه بل نفسيته متقوّم بالغير كالروابط ،
كمعنى (من) و(في) و(على) وسائر الحروف ، فإن لها وجوداً
خارجياً لكن لانفسية له ، بل نفسيته التقوّم بالغير وحقيقة وجوده
فناء وجوده في غيره ، لا يتبدل عن هذه الحال أصلاً ، ويُعبر عن هذا

بـ (مفاد كان الناقصة) بلسان الأدباء، وباصطلاح الفلاسفة المتحقق في هل المركبة، فهل البسيطة لا تُفقد إلا ثبوت الشيء، وهل المركبة تفقد ثبوت شيء لشيء، هذا في الوجود الخارجي وانحاء تقاسيمه .

وأما الوجود الذهني فيقسم الى قسمين بحسب مراتبه :

قسم يُعبر عنه بـ (الوجود المستقل)، بأن يأتي في الذهن بصورة مستقلة، ويشمل جميع الموجودات ماعدا الوجود الرابط من وجود الحق والجوهر والوجود الرابطي وهو العرض، وعبروا عنه بالوجود الرابطي لأنه نعت للجوهر، فنسبوه إليه لأنه دائماً محتاج إليه مرتبط به منسوب إليه .

وقسم يُعبر عنه بـ (الوجود الآلي) ولا يشمل سوى وجود الرابط، فالوجود الرابط يأتي في الذهن آلياً، وهذا الاختلاف يُلفت نظر الذكي الى أن اختلافها حسب اختلاف حدودها وماهياتها، كل على حسب شأنه ومكانه اللائق به، لا يتعدى نصيبه ولا يفلت عن مقدوره، فسبحانه من قادر لم يتجاوز على أحد .

وأما جميع الكائنات فنسبتها اليه تعالى نسبة الروابط، وحقيقة التقوم به كما أسلفناه فلا تغفل . (١) .

(١) الوجود: أما واجب أو ممكن، والمواد ثلاث هي: الوجود، والامكان، والامتناع ولا ريب أن البحث عن الامتناع استطرادي، وتارة يقسم الوجود الى مستقل ورابط، ويقال للوجود المستقل (وجود نفسي ومحمولي) أما اطلاق النفسية عليه فلان بعض أقسام الوجود له نفسيات ثلاث كالحق تعالى، وبعض أقسامه له نفسيتان كالجوهر، وبعض أقسامه له

.....

نفسية واحدة كالأعراض، ويقال له: (الوجود المحمولي) لأنه يحمل في الهليات البسيطة والمركبة على الموضوعات، ومالا نفسية له أصلاً هو الوجود الرابط كالنسبة في قولك زيد عالم.

واعلم: أن الذهن تارة لقوة الوجود لا يتمكن من ادراكه كالواجب تعالى، وتارة لفرط ضعف الوجود أيضاً لا يتمكن من ملاحظته، وذلك بالنسبة الى الوجود الرابط فكلاهما لا يُدركان، لكن أحدهما لفرط الشدة والآخر لفرط الضعف، ولو لوحظ الوجود الرابط مستقلاً لما كان هو ذاك الوجود الرابط، بل وجوداً مستقلاً مشيراً إلى ذلك الوجود الرابط الذي نفس واقعه الفناء والتعلق بالغير.

وحصول التقاسيم الأربع إذا قيست الوجودات بعضها الى بعض، ولكن لو قيست الجواهر والأعراض إلى الحق تعالى لكان كل ما عدا الله وجوداً رابطاً لا نفسية له.

* * *

المبحث الثاني عشر الجعل

نظرنا في هذا البحث الى حقيقة الجعل مع قطع النظر عن نفس المجعول، هل هو الوجود أو الماهية، أو اتصاف الماهية بالوجود؟

الجعل ينقسم إلى : جعل بسيط : وهو معنى كان التامة، وإلى : جعل مركب : وهو معنى كان الناقصة، فإن كان ثبوت شيء وتحققه فقط فهو الجعل البسيط، وإن كان ثبوت شيء لشيء فهو الجعل المركب، ويسمى (المؤلف) أيضاً.
وحاصل مرادنا : أن مفاد المعنى الاسمي خارجاً هو الأول، ومفاد المعنى الحرفي خارجاً وهو الوجود الرابط، والجعل التأليفي هو الثاني.

وقد عرفت من المباحث السابقة أن الماهية ليست قابلة لأن يتعلق بها الجعل، فيسقط فرض جعلها.
وقد أحسن بعض الأكابر في التعبير كصدر المتألهين، فقال : هي دون الجعل.

ويسقط قول بعضهم : أن الجعل لا بالوجود ولا بالماهية ، وإنما يتعلّق باتصاف الماهية بالوجود ، وهذا غريب من القائل به ، فإن الماهية والوجود اذا لم يتعلّق بهما الجعل كيف يتعلّق الجعل بالاتصاف ، لأن الاتصاف فرع تحقق الوجود والماهية ، فإذا لم يكونا هما قابلين للجعل فالاتصاف كذلك .

ولاداعي الى الاطالة في هذا البحث بلاغاية يعتدُّ بها ، سوى كثرة الاحتمالات التي لاتفيد علماً ولا عملاً .

نعم بعض مراتب الوجود ليست قابلة للجعل لعظمها كواجب الوجود ، فانه ليس قابلاً لأن يتعلّق الجعل به لالضعفه بل لقوته ؛ لأن ماتعلّق به الجعل تعلّق به الضعف من ناحية جعله ، فعين كونه من غيره عين ضعفه فافهم (١) .

(١) مسألة الجعل من متفرعات مسألة اثبات الصانع ؛ لأننا نقول : ماهو المجعول والمعلول لله تعالى ، هل وجود الاشياء أو ماهياتها ، أو اتصاف الماهية بالوجود؟ وهذا البحث غير البحث عن الاصلية من أنها للوجود أو للماهية كما تقدم .

فالوجود أصيل تحقّقاً وجعلاً ؛ أي أنه هو أثر الجاعل ، وإن جاز - والعياذ بالله - أن يذهب البعض الى أصالة الوجود تحقّقاً مع إنكار للجاعل ، فلم يحصل بالنسبة إليه بحث باسم الجعل .

ومن المعلوم أن الوجود المطلق ينقسم الى : الوجود النفسي ، والوجود الرابط ، والجعل ينقسم الى : الجعل البسيط ، والجعل التاليفي . فقالوا : الجعل البسيط : ما كان متعلّقه الوجود النفسي ، كجعل

.....

الانسان والحجر المعبر عنه بجعل الشيء، والجعل التأليفي أو المركب ماكان متعلقه الوجود الرابط، وهو جعل الشيء شيئاً كجعل الانسان كاتباً. ومن المعلوم أن الجعل التأليفي من خواص الاعراض المفارقة؛ لأنها تحتاج الى علة وراء علة ذاتها، ولا يُعقل تصوّر الجعل التأليفي بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين عوارضه اللازمة، لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال، لان ملاك الحاجة الى الغير هو الامكان لا الوجوب أو الامتناع، فإنهما مناط الغناء.

ولذا قالوا: لا يُعقل جعل الانسان انساناً، وهو جعل الذات للذات، ولا جعل الانسان حيواناً، وهو جعل الذاتيات للشيء، ولا جعل الاربعة زوجاً لان الزوجية من العوارض اللازمة للأربعة توجد بوجودها.

* * *

المبحث الثالث عشر نسب الوجود أو المواد الثلاث

للوجود نسب ثلاثة : نسبة الامكان، ونسبة الامتناع، ونسبة الوجود.

وهذه الاضافات غنية عن التعريف، لان صورها في الذهن تُرسم فيه ارتساماً أولياً، وكل ما كان ارتسامه أولياً لا يحتاج الى تعريف لوضوحه، وإلا لكان خلفاً.

فالتصديقات والتصورات لابد من أن يؤول أمرها الى صور بديهية، وعندها لا يحتاج الى تعريف، وإلا لكان دوراً أو خلفاً أو تسلسلاً.

وهذه النسب والاضافات ليست خارجية عينية حتى تحتاج الى إضافة ويلزم التسلسل، فهي إذن أمور اعتبارية، وليس مقصودنا أنها نظير الاشياء وأنياب الاغوال، بل مقصودنا أنها ليست عينية خارجية، وإن كانت واقعية فإن ثبوت شيء لشيء يناسب ثبوت المثبت له.

فاذن هذه من الامور الواقعية لا العينية، وعليه فلا يلزم

التسلسل ولا كونها صرف اعتبار، بل لها نصيب من الوجود تبعاً للوجود، والاعدام التي ليست مطلقة تابعة للمكاتها (١).

(١) هذه النسب الثلاث تارة يُعبّر عنها بـ (المواد) وتارة بـ (الجهات) فهي مواد بلحاظ نفس الامر والواقع، وهي جهات بلحاظ معقوليتها في الذهن.

واعلم أن الوجوب تارة مفهومي، وهو الضرورة والحتمية للشيء كالاربعة زوج، وتارة وجودي، وهو شدة الوجود فلا يكون جهة من الجهات، كما وأن الامكان أيضاً تارة بلحاظ الماهيات وهو سلب الضروريتين، ويُعبّر عنه بـ (الامكان الماهوي) وهو محل البحث في المقام، وتارة يُراد من الامكان ضعف الوجود، ويُعبّر عنه بالامكان الفقري وهو جميع الوجودات الامكانية.

وهذه الجهات الثلاث غنية عن التعريف الحقيقي لبداهتها، نعم لا بأس بتعريفها بالتعاريف اللفظية لأنها منبهات، وإلا فلو أُريد من بعض التعابير تعريفها حقيقة للزم الدور، مثل أن يقال: الواجب مايلزم من فرض عدمه محال لأن المحالية عبارة أخرى عن الامتناع قد أخذت في تعريف الوجوب، وكذا لو قيل: الممكن مايلزم من فرض وجوده وعدمه محال، فهنا أيضاً قد أخذ الامتناع في تعريف الممكن، وهكذا بالنسبة الى الممتنع حينما يُقال: الممتنع مالميس يمكن، أو الممتنع: مايجب أن لا يكون، فهنا عُرّف الامتناع بالامكان أو الوجوب.

وليكن على ذكر منك أن من شرط التسلسل الباطل أن يُفرض في المقام أمور غير متناهية، مجتمعة في الوجود، بينها ترتب علّي ومعلولي. والمواد الثلاث أمور اعتبارية، أمّا الامتناع فلاريب في اعتباريته لبداهة

.....

ذلك، وقد أقام الحكماء على اعتبارية هذه الأمور الثلاث أدلة، منها:
 أنا نرى مثلاً ممتنع الوجود ممتنع الوجود وب نفسه واجب العدم كشريك
 الباري، ومن المعلوم أنه لا يمكن أن تكون صفة الشيء وجودية في حين أنه
 معدوم؛ بمعنى أن يكون شريك الباري معدوماً وصفته وهي وجوب العدم،
 أو امتناع الوجود خارجية لان معناه تقوم الامر الوجودي بموصوف معدوم.
 ومنها: أن هذه المواد لو كانت خارجية للزم التسلسل، وهناك أدلة
 اقامها البعض على كون هذه المواد خارجية أعرضنا عن تفصيل الدليل الثاني
 على اعتباريتها وأدلة القائلين بخارجيتها مخافة الاطالة.

ومن المعلوم أن الكلام ليس في الامكان الفقري، ولا في الوجوب
 بمعنى شدة الوجود، لانهما من الأمور الخارجية، بل في الامكان الماهوي
 والوجوب الذي هو إحدى المواد الثلاث، والمراد من كون هذه الثلاثة
 اعتبارية أنها من الاعتبارات النفس الامرية؛ بمعنى أنها في الخارج موجودة
 بوجود منشأ انتزاعها وإن لم يكن لها ما بحذاء في الخارج، لان الأمور التي
 لها ما بحذاء في الخارج هي الأمور الحقيقية، وأما ما كان ليس له ما بحذاء
 في الخارج ولا منشأ انتزاع خارجي فهو من الاعتبارات غير النفس الامرية.
 فاذا ن كل شيء اذا نسب اليه الوجود فأمّا أن يكون بالنسبة إليه
 ضرورياً، أو ممتنعاً، أو ممكناً وهذه هي النسب الثلاث.

* * *

المبحث الرابع عشر القضايا

يبحث الفيلسوف عن القضية الخارجية والحقيقية والذهنية .
 أمّا الأولى : فالحكم على الافراد الخارجية كقولك : كلّ من
 في الدار يجب اكرامه .
 والثانية : فعلى الافراد الحقيقية الوجود والمقدرة ، ككلّ انسان
 ناطق كان موجوداً أو مقدّر الوجود .
 والثالثة : فعلى الافراد الذهنية كالانسان كلّي ، إذ لا وجود
 للانسان الكلّي إلا في الذهن .
 فمدار صدق الأولى مطابقة الحكم للافراد الخارجية ، والثانية
 مطابقة الحكم للأعم من الخارج والمقدّر ، والثالثة لنفس الامر
 والواقع كالكلّي ذاتي لا بالنظر الى الخارج أصلاً .
 وليُعلم أن الحكيم لا يبحث عن القضية الطبيعية بما هي قضية
 طبيعية ، وإنما بحثه عن الوجودات أو الطبيعة التي يكون النظر فيها
 للافراد بما هي منظور اليها استقلالاً ، لا أن يكون إليها النظر (١) .

(١) لا بأس هنا بالتعرض لمناط وملاك صدق القضايا ؛ بمعنى أن نسبة
 القضية يجب أن تتطابق مع أي شيء حتى تكون صادقة ، فيكون البحث عن

.....

الوجود الرابط، فمثلاً في القضية الخارجية اذا تطابقت النسبة الحكمية مع الافراد المحققة في الخارج تكون القضية صادقة، وإلا فهي كاذبة. وفي الحقيقية التطابق مع الافراد المحققة والمقدرة في الخارج وفي الذهنية يجب المطابقة فيها للواقع ونفس الامر.

فالبحث اذن عن النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول، وهو الوجود الرابط وان نفس الامر يعم الوجود الخارجي والذهني والامور الانتزاعية والاعتبارية، فيُصبح نفس الامر عامّاً يشمل جميع الحقائق والواقعيات، فتكون القضايا الخارجية والحقيقية مرتبة من مراتب نفس الامر، وقد عُرِّف نفس الامر عند بعض بـ (حدّ ذات الشيء) وعند آخرين بـ (الثبوت بما يعم الوجودات الخارجية والذهنية والماهيات والاعتبارات، كمفهوم الوجود والامكان والوجوب والامتناع والوحدة).

وقيل: نفس الامر هو العقل الفعّال، وهو العقل العاشر عند المشائين، فكلّ ما مطابق ما هـا. هناك من النصور والعلوم كان صادقاً وإلا كان كاذباً.

* * *

المبحث الخامس عشر

أقسام إمكان الماهية

الكلام عن امكان الماهية لا امكان الوجود، كما بيناه يأتي على وجوه:

الأول: الامكان الخاص؛ وهو نسبة الشيء إلى الوجود والعدم على حدّ سواء، فهو صرف اللاقتضاء لا أنه يقتضي اللاقتضاء.

الثاني: الامكان العام؛ وهو قليل الجدوى في فن الفلسفة، وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف، وهذا لا ينافي الضرورة الذاتية بخلاف الاول فإنه ينافي الضرورة الذاتية لا الازلية، فإن الضرورة الازلية لا يسبقها الامكان ولا يفارقها ولا يلحقها كما عرفت مفصلاً.

الثالث: الامكان الاخص؛ وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقئية كالكتابة للانسان.

وأما توهم بعضهم بعده للامكان الاستقبالي من أقسام الامكان فهو واضح البطلان، لأن نظر الحكيم في تساوي نسبة الشيء لا يفرق فيه بين الأزمنة كلها.

المبحث السادس عشر

تقسيم الامكان

الامكان ينقسم باعتبار آخر الى قسمين :

الاول : امكان ذاتي ؛ وهو القوة الصرفة التي لاجهة فعلية فيها أصلاً كإمكان الانسان والفرس وغيرهما .

الثاني : امكان استعدادي ؛ وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئاً آخر ، ولهذا الامكان نسبتان وحيثيتان ، نسبة للمستعد وهي النطفة مثلاً ، وبهذه الملاحظة فعلية لاقوة ، وموجود لا امكان .

ونسبة أخرى ؛ وهي للمستعد له وهو الانسان ، وبهذه الملاحظة يُقال امكان استعدادي لا باعتبار المعنى الاول ، فإنه نفس الفعلية والتحصيل لا الامكان والقوة .

وكل موجود مادي لا بد أن يتم مكانه الذاتي وامكانه الاستعدادي ، فإذا امتنع الاول بان لم يكن للشيء إمكان ذاتي فإنه لا يوجد ، وإذا تم الاول لكن لم يتم الثاني لم يحصل المستعد له وإن حصل المستعد ، وفروق الامكانين واضحة .

أولاً : أن الامكان الذاتي لا فعلية فيه أصلاً ، وهذا فيه فعلية

من جهة وقوة من جهة أخرى.

وثانياً: أن الامكان الاستعدادي لا بد وأن يكون الامكان الذاتي سابقاً عليه ومنشأ لحصوله، والامكان الاستعدادي لاحق للامكان الذاتي.

وثالثاً: أن التعيين في الذاتي من طرف الفاعل، وفي الاستعدادي من طرف الاستعداد.

ورابعاً: أن الامكان الذاتي من لوازم الطبيعة والماهية، وأما في الاستعدادي فيرتفع الاستعداد بوجود الفعلية والتحصيل. فالفروق جداً واضحة، فكل ممكن في دار الكون والفساد محتاج إلى هذين الامكانين، وأما في العلويات فيحتاج فقط الى الامكان الذاتي إذ لا تركيب هناك ولا استعداد(١).

(١) الإمكان الاستعدادي ليس من مواد القضايا بل هو من الاعراض من مقولة الكيف، والامكان الاستعدادي غير الاستعداد، فمثلاً في النطفة خصوصية وقابلية وتهيؤ خاص لو لم يحصل له مانع وحصلت جميع الشرائط لكان إنساناً، ومن المعلوم أن هذه القابلية الخاصة ليست موجودة في القلم والكتاب والحجر إلا على وجه بعيد، ولهذه الخصوصية نسبة الى محلها وهو الشيء المستعد كالنطفة التي هي موضوع التهيؤ، لان هذا الاستعداد موجود في النطفة لا في القلم والحجر، ولهذه الخصوصية أيضاً نسبة إلى الإنسان وهو المستعد له، لانها استعداد إنسانية، فمن جهة نسبة هذه الخصوصية الى النطفة المعبر عنها المستعد يقال لها (استعداداي).
أن النطفة استعداد إنسانية أو أنها مستعدة للإنسانية، ومن جهة

.....

نسبتها الى الإنسان يُقال لها: (امكان استعدادي) فيكون الامكان وصفاً للإنسان، وهو وصف عقلي لانه قبل وجود الشيء، وإذا قيل: النطفة يمكن أن تصبح انساناً فإنه من التسامح في التعبير لان الامكان ليس للنطفة بل هو للإنسان، والصحيح أن يُقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة، هكذا قال بعض المحققين.

ومن المعلوم أن الامكان الذاتي يعم الممكنات، وهو لافعلية فيه لانه اللاقتضاء وسلب الضرورتين، ولكن الامكان الاستعدادي خاصٌ بالماديات.

وقد يُطلق على الامكان الاستعدادي (الامكان الوقوعي) أيضاً، لكن الامكان الاستعدادي الذي يُطلق عليه الوقوعي غير الامكان الوقوعي المعروف الذي هو عبارة عما لا يلزم من فرض وقوعه محال. فإذاً الامكان الوقوعي يُطلق في موردين، فالامكان الوقوعي الذي هو ما لا يلزم من فرض وقوعه المحال جار في الماديات والمجردات، بخلاف الاول فإنه مختص بالماديات.

* * *

البحث السابع عشر

لا إقتضائية الممكن

عرفت من أبحاثنا السابقة أن حقيقة الإمكان هو اللاقتضاء،
فذاًت الممكن بذاته ليس له شيء من قبل نفسه.

إذن يُعرف من بديهة العقل أن الممكن ليس فيه أولية من قبل
نفسه تقتضي الإيجاد ولا خروجه من عالم (ليس) وهو النفي
المحض الى عالم (أيس) وهو عالم الثبوت والوجود، فمقتضى طبع
الممكن لا يقتضي أولوية ذاتية من قبل نفسه، سواء أكانت كافية في
إيجاده أم ليست كافية بل مرجحة له، فكلاهما مفقودان في طبع
الممكن ونفسيته.

فظهر أنه لما كان طبع الممكن هو ليس فهو اللاقتضاء،
ومقتضاه تساوي النسبة في الوجود والعدم، وهذا ينفي الأولوية
حتى لو كانت من قبل الغير، فإن بلغت الى حدّ الوجوب فهذا عين
ماسلف منا من أنه محتاج إلى فاعل، وإن لم تبلغ هذه الأولوية
الغيرية حدّ الوجوب فلا تُفقد في خروجه من عالم العدم الى عالم
النور والتحقق، وليست هي إلا مجرد خيال وسراب لاحقيقة له.

المبحث الثامن عشر علّة احتياج الممكن إلى علّة

خلاف شائع بين المتكلمين والحكماء في علّة الاحتياج في الممكن، هل هي إمكانه وهو لازم ماهية الممكن أو حدوثه؟ ويتضح فساد دعوى المتكلمين من خلال بيان برهان الحكماء: فإن من البديهي احتياج الممكن للعلّة، ولا يصح أن يكون فرع وجود الشيء علّة للاحتياج، فإن فرع الشيء لا يكون واقعاً في سلسلة علله، لأن الحدوث متأخر عن الوجود والايجاد والامكان، فالحدوث الذي ذهب إليه المتكلمون يستدعي أن يكون علّة الاحتياج هو فرع الوجود، وهو فرع ايجاده، والايجاد نوع العلّة في الاحتياج، وهو الامكان بل ينقلب في حال حدوثه من الاحتياج إلى حال الايجاب بالغير، فإذا حدث الحدوث ليس علّة الاحتياج ولا شرطه ولا جزءه.

وبتقريب آخر: أن مذكروه من أن شرط التأثير هو مسبوقية الوجود بالعدم لا وجه له، لأنه إن أريد من جزئية العدم وشرطيته العدم الأزلي فإنه ليس بشرط لواحد من الوجودات لأنه مجرد

فرض، إذ هو مطرود بالوجود الأزلي، وإن كان العدم الخاص وهو العدم السابق لوجود زيد فهو دوري، فيتوقف كلٌّ من المضاف - وهو الوجود - على المضاف إليه - وهو العدم -.

وأما أن يكون العدم البديل للوجود - وهذا نقيضه - فلا يكون مأخوذاً في وجوده، ولو أخذ النقيض في وجود الشيء لاستلزم من وجوده عدمه.

فثبت من جميع ما ذكرنا: أن العلة في الاحتياج هي الامكان لا الحدوث.

فإذا اتضح لديك أن علة الاحتياج هي الامكان فإذن لا يُفَرَّق فيه بين الحدوث والبقاء كما توهم البعض، أن الممكن إذا كان محتاجاً إلى علة محدثة فليس محتاجاً إلى علة مبقية، لأنه بعدما اتضح لك أن سبب الاحتياج هو امكانه الذاتي، وهو من لوازم ماهية الشيء في حال وجوده وفي حال عدمه، فلا فرق بين الإبتداء والإنتهاء.

فقولهم: لو عدم خالق العالم - والعياذ بالله - لما أضرَّ العالم شيء بديهي البطلان.

وأما أمثلتهم بالبناء من أنه يبقى بلا بان فواضحة الدفع، لأن الباني جزء العلة والتماسك الجزء الآخر.

إذن الممكن محتاج في الایجاد والحدوث وفي البقاء الى العلة، فوجود العالم صدفة بلا علة، أو استغنائه عنها بعد الحدوث كلام همج وسوقه، فالعالم محتاج إلى الوجود المطلق الذي اتقن

كل شيء صنعاً (١).

(١) من جملة البحوث المتعلقة بالامكان: هل أن علة احتياج الممكن إلى العلة هي إمكانه أو حدوثه؟

فذهب الحكماء إلى أنها الامكان؛ بمعنى أن علة الاحتياج لا اقتضائية الذات، وهو سلب الضرورتين، وأكثر المتكلمين ذهبوا إلى: أنها الحدوث، لكن اختلفوا فيما بينهم، فذهب البعض إلى: أن علة الحاجة هي الحدوث فقط، وآخرون إلى: أنها الامكان بشرط الحدوث، وثالث إلى: أنها الامكان والحدوث معاً، والمراد من الحدوث هو كون الشيء بعد العدم، ففي الحدوث أمران عدم سابق ووجود لاحق.

واستدلوا على أن مناط الاحتياج هو الامكان بأدلة، منها: إنا نرى في القضية المطلقة العامة وهي الفعلية؛ أي القضية الدالة على ثبوت المحمول للموضوع في أحد الأزمنة الثلاث، بأنه لا ريب أن ثبوت المحمول للموضوع قضية ضرورية بشرط المحمول وهي الضرورة اللاحقة، فزيد مثلاً في حال العدم السابق كان العدم ضرورياً له بشرط المحمول، وهو في حال الوجود يكون الوجود ضرورياً له بشرط المحمول أيضاً، فإين احتياج زيد إلى العلة؟ وعليه فلا يمكن جعل الحدوث هو العلة لأن الحدوث لا يخلو عن إحدى الضرورتين السابقة أو اللاحقة، والضرورة ملاك الغناء لا الحاجة، فإذاً لابد من لحاظ الماهية في حد ذاتها وهو إمكانها الذاتي، وهناك أدلة أخرى مذكورة في المطولات.

وقد ردّ قول المتكلمين: بأنه كيف يكون الحدوث هو العلة للاحتياج، والحال أنه متاخر عن الامكان بمراحل؟! وذلك لأن معنى الحدوث الكون بعد العدم، فإذاً الحدوث من صفات وكيفيات الوجود فيتأخر عن الوجود، والوجود عن الایجاد، والایجاد عن الحاجة، لأنه لولا كون

.....

الممكن محتاجاً الى العلة لما أوجده تعالى، والحاجة متأخرة عن علة الحاجة وهي الإمكان، فلو كان الحدوث الذي هو صفة الوجود علة للحاجة أو جزء أو شرطاً لكان متقدماً على نفسه بمراتب، فإنهم يقولون: الشيء قُدر فامكن، فاحتاج فأوجب، فوجب فأوجد، فوجد محدث.

حاجة الممكن إلى المؤثر

هذا من العناوين التي رأينا من المناسب ذكرها في المقام، فنقول: حاجة الممكن إلى المؤثر والعلّة التامة بديهية أولية لا تحتاج إلى دليل، بل لا تحتاج حتى إلى ما يحتاج إليه بعض أقسام البديهيات كاحتياج التجريبي إلى التجربة، والمشاهدات إلى المشاهدة، والحدسيات إلى الحدس، والمتواترات إلى السماع.

نعم قد يحتاج الامر البديهي إلى تصوّر الاطراف وهما الموضوع والمحمول كان يعرف الشخص معنى الممكن والمؤثر الذي هو العلة التامة، ولكن خفاء الاطراف لا يضرُّ بكون هذه القضية أولية التصديق، لان الممكن بحسب ذاته لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود، فكما انه ليس في الممكن اقتضاء إلى الحدوث كذلك ليس فيه اقتضاء البقاء، لان مناط حاجة الممكن إلى العلة هو امكانه والإمكان لازم الماهية، وعليه فالحاجة لازمة للممكنات.

وأما مسألة البناء والبناء، فمن المعلوم أن البناء ليس علة موجدة للبناء، لان حركات يد البناء ليست إلا عللاً معدة لاجتماع اللبنات والاشخاب وغيرهما من آلات واسباب تحقيق البيت.

المبحث التاسع عشر

الوجوب والامكان والامتناع القياسية

الوجوب: تارة يكون بنفسه كما في الحق تعالى، وأخرى يكون وجوباً بالغير كوجوب الممكن، وهكذا الامتناع فالشيء: تارة يكون ممتنعاً بنفسه كشريك الباري، وأخرى من ناحية شيء آخر يمتنع بسببه كامتناع أحد الضدين لوجود الضد الآخر، وأما الممكن فلا يكون ممكناً بالغير بل بنفسه فلا حاجة إلى امكانه الغيري، وإلا للزم تحصيل الحاصل.

ولهذه الوجوه الثلاثة، الوجوب والامكان والامتناع، اعتبارات ثلاثة وهي: الوجوب بالقياس والامكان بالقياس والامتناع بالقياس.

أما الامكان بالقياس: فكما لو فرضنا واجبين، فكل واحد منهما لا يمتنع مع الآخر، ولا يابى عن وجود الآخر، ولا يابى وجود أحدهما عن عدم الآخر، ولا علاقة تلزم من وجود أحدهما بوجود الآخر.

وأما الوجوب بالقياس: فكما في فرض المتضايين، فالمتضايان تارة تكون بينهما عليّة ومعلولية كالنار للإحراق والله

تعالى ومخلوقاته، وأخرى ليس كذلك كالفوقية والتحتية، وفي مقامنا فرض أحدهما واجباً بالقياس إلى الآخر وهو يجتمع مع الوجوب الذاتي ومع الوجوب الغيري كما في الواجب والممكن، وربما ينفرد عن الواجب الذاتي والغيري كما في المتضايفين الذين ليس بينهما علّية ومعلولية كالفوقية والتحتية، فإنه إيجاب بالقياس وإيجاب بالغير وإيجاب بنفسه كالواجب تعالى.

وأما الامتناع بالقياس: فكعدم زيد إلى وجود عمرو، وقد يكون مجتمعاً مع الامتناع بالغير كما إذا كان وجود عمرو مانعاً لوجود خالد (١).

(١) الإمكان بالقياس كالابوة والبنوة، فإن كلّ واحدة منهما مستدعية للوجوب بالقياس إلى الأخرى.

وأما فرض الممكن بالغير؛ بمعنى أن ذلك الغير قد أعطى ذلك الشيء إمكاناً، فتساءل إن هذا الشيء الذي أصبح على الفرض ممكناً بالغير ماذا كان في حدّ ذاته قبل مرحلة الغيرية، هل كان واجباً بالذات أو ممتنعاً، أو ممكناً كذلك؟ لأن الأشياء في حدّ ذاتها لا تخلو عن أحد هذه الثلاثة.

فإن فرض الشيء واجباً أو ممكناً في حدّ ذاته، ثم أصبح بسبب الغير ممكناً فإن هذا مستلزم للانقلاب، ومن المعلوم استحالة ذلك.

وأما لو فرض الشيء ممكناً في حدّ ذاته فليس من المعقول أن يُصبح ممكناً بالغير، فإن من ثبت له الإمكان في مرتبة الذات وهي المرتبة السابقة لا يحتاج إلى أن يُصبح ممكناً بالغير لأنه من تحصيل الحاصل وهو محال.

نعم الممكن بالذات قد يُصبح واجباً بالغير لوجوب علّته، وقد يُصبح ممتنعاً بالغير لامتناع علّته، لأن المعلول عدم عند عدم العلة، وإن كان في

.....

التعبير تسامح لان عدم العلية ليس علة لشيء .
 وأما الامتناع بالقياس إلى الغير فوجود أحد المتضايفين عند عدم وجود الآخر، والممكن بالقياس إلى الغير فكالواجبين المفروضين .
 ولولا امتناع أحد الأقسام وهو الامكان بالغير لكانت الأقسام تسعة ،
 لان كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان يكون بالذات وبالغير وبالقياس إلى الغير .
 وأن كل شيء يُفرض لا يخلو عن أحد هذه الأقسام الثلاث : وهي الوجوب أو الامتناع أو الامكان الذاتي .
 والمتضايفان يمكن أن يكونا مثلاً للواجب بالقياس إلى الغير كالابوة بالقياس إلى البنوة، وللممتنع بالقياس إلى الغير وهو فيما إذ لوحظ وجود أحد المتضايفين بالقياس إلى عدم الآخر، فإن وجود أحدهما ممتنع عند فرض عدم الآخر .
 وقال بعض الاعلام : الوجوب بالقياس إلى الغير يمكن اجتماعه مع الوجوب الذاتي والغيري، وينفرد الوجوب بالقياس عنهما أيضاً، فالواجب تعالى واجب بالذات وهو أيضاً واجب بالقياس إلى الغير، وكذا الممكنات فإنها واجبة بالغير وهي واجبة بالقياس إلى الغير، ومحل الانفراد كالمتضايفين الذين لا علية ولا معلولية بينهما كالفوقية والتحتية، فإن كل واحد منهما له وجوب بالقياس إلى الغير، في حين أنه لا وجوب ذاتي ولا غيري بينهما لعدم العلية والمعلولية بينهما، وإن كان كل واحد من المتضايفين له علله وأسبابه، وقد تأمل في ذلك بعض الاعلام فمن أراد التفصيل فليرجع إلى شروح المنظومة للمحقق السبزواري (قده) .

المبحث العشرون

القطر والظواهر

اعلم أن العوالم متعددة، وكلّ لما خلفه وبعده سابق .
 فأحدها : عالم غيب الغيوب ويُعبّر عنه باسم : (الغيب المصون
 والمكنون) و(مبدء المبادئ) و(سر الاسرار) و(الحق) و(وفور
 الوجود) و(بحت الخير والنور) و(نور الانوار) .

عباراتنا شتى وحُسنك واحد وكلّ الى ذاك الجمال يُشير
 وما الوجه إلا واحد غير أنّه إذا أنت عدت المرايا تعددا

الثاني : عالم الاسماء من عليم وقادر وحكيم . . .
 وهذه مرتبة متأخرة عن المرتبة الاولى لانها مقام التسمية وهذا
 مقام ظهورات الاشياء حسب الاسم، وقد ورد في بعض المأثورات
 إيماء لذلك من أن المطلوب حسب الاسم، فتوجد بالمبدع وتختتم
 بالقهار وما بينهما حسب اختلاف أنحاء الوجودات، فقد جاء إنه :
 (إذا أردت أن تدعوا الله على أحد فاذكره بالمنتقم والمهلك) وظهر
 بالرحيمية لعباده بالرحيم (وأما الى الجنة فبالطف، وإلى النار
 فبالمنتقم والقهار) وذلك يُشعر بما يقولونه من أنه يظهر لعباده حسب
 الاسم .

وَيُعْبَرُ عَنْ عَالَمٍ غَيْبِ الْغُيُوبِ وَعَالَمِ الْأَسْمَاءِ بِـ (عَالَمِ الْإِلَهِاتِ).

الثالث: عالم الجبروت وهو عالم العقول الكلية.

الرابع: عالم الملكوت، وهو أعلى وأسفل، فأعلاه النفوس الكلية، وأسفله المثل المعلقة الافلاطونية، ويُعْبَرُ عَنْهَا بِرَبِّ النَّوْعِ.

الخامس: عالم الناسوت وهو عالم الشهادة علوياته كالافلاك، وسفلياته وهي العناصر ويُعْبَرُ عَنْ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ بِـ (السلسلة الطولية). وأما عالم الزمان والزمانيات فيُعْبَرُ عَنْهُ بِـ (السلسلة العرضية).

وكل واحد من هذه العوالم له سبق على الآخر وله عدم بديل لوجوده، وكل واحد من هذه العوالم كالروح من الجسد للعالم الآخر، فعدم الجبروت، وعدم الملكوت، وهذه العوالم هي أيام الله: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^(١).

وهذه العوالم هي قوسي النزول والصعود، وبهذا البحث لطائف عرفانية ومزايا أخلاقية لا يسع المقام ذكرها، وتطبيقاتها على العالم الصغير وهو بدن الإنسان فإن كل ما في العالم الأكبر مطابق لما في العالم الأصغر.

إذا اتضح ما حررنا فاعلم أن تقدم شيء على شيء يأتي على وجوه:

الأول: السبق الزمني، ويُعْبَرُ عَنْهُ بِالسَّبْقِ الْإِنْفِكَاسِيِّ فِي الْوُجُودِ كَالْإِزْمَنَةِ أَوِ الْوُجُودَاتِ الزَّمَانِيَةِ.

- الثاني: السبق في الرتبة كصدر المجلس .
- الثالث: السبق بالشرف كتقدم الفاضل على المفضل .
- الرابع: السبق بالطبع وهو ما كان المتأخر محتاجاً إلى المتقدم كاحتياج عدد الاثنين الى عدد الواحد دون العكس ، والعلة التامة للعلة الناقصة ، ولا احتياج للمعد والعلة الناقصة الى العلة التامة .
- الخامس: السبق بالعلية كالعلة والمعلول .
- السادس: السبق بالماهية وهو السبق بالتجوهر والذات .
- السابع: السبق بالحقيقة والوجود كسبق الوجود على الماهية خارجاً ، وهذا من مخترعات صدر المتألهين - رحمه الله - .
- الثامن: سبق الدهر والسرمد كما ذكره السيد الداماد ، ويُسمى (سبقاً دهرياً وسرمدياً) لا سبقاً فكياً زمانياً .
- اذن تحصل: أن مناط سبق الزمان هو السبق بالزمان ، والثاني: السبق بالرتبة حساً كصدر المجلس أو عقلاً كالجنس للفصل ، وفي الشرف بالفضل والمزية ، وفي الطبيعي الملاك وفي التجوهر تقرر الشيء وقوامه في الماهية وفي السبق بالحقيقة .
- وفي الثامن وهو الدهر والسرمد هو الكون بمثن الواقع وحاق الاعيان (١) .

(١) من جملة التقاسيم العامة للوجود قبل تخصصه تخصصاً رياضياً أو طبيعياً أو غيرهما تقسيمه الى: قديم وحادث ، فالوجود القديم ذاتاً؛ هو الذي لم يسبق بالعدم والعلة وبقيية المراتب وهي الممكنات طراً على اختلافهما شدة وضعفاً ، وكونها بأي مرتبة من السلسلة الطولية حادثة

.....

مسبوقة بالعدم والعلية .

والتعاريف الواردة في باب القدم والحدوث من باب شرح الاسم وليست تعاريف حقيقية .

وينقسم القدم والحدوث إلى : حقيقي واضافي ، ويُقال للاضافي في القدم والحدوث بالقياس أيضاً ، فمن مضى من عمره خمسون عاماً يُقال له قديم بالقياس إلى مَنْ مضى من عمره عشرون عاماً ، فقالوا في تعريف القدم الاضافي : هو كون ماضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر ، والحدوث الاضافي كونه أقل .

ومرتبة غيب الغيوب قيل : هي مرتبة الاحدية ، ولكن المفهوم من تعابيرهم أنها مرتبة أسبق من مرتبة الاحدية ، فهي أولاً ، ثم مرتبة الاحدية ، ثم مرتبة الواحدية وهي مرتبة عالم الاسماء والصفات ، ولاريب أن هذه المراتب بلحاظ نظر وادراك العرفاء والحكماء وإلا فالوجود المحض الإلهي لا تكثر فيه .

فهناك حدوث سرمدي ودهري وذاتي واسمي وزماني ، وتسمية الحدوث الاسمي بهذا الاسم على ما قيل كان بواسطة المحقق السبزواري ، وهذا الحدوث من المعاني العرفانية ، والحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم المجامع والليسية الذاتية ، والحدوث الزماني مسبوقية الوجود بالعدم الزماني ، والسرمدي مسبوقية الوجود بالعدم السرمدي ، والدهري مسبوقية الوجود بالعدم الدهري ، وكل هذه الحدوثات الأربع يكون الحدوث صفة للوجود ، وهو مسبوقية الوجود بالعدم .

وأما الحدوث الاسمي فقد حاول المحقق السبزواري اثباته لجميع الحقائق الامكانية ، وإن كان الحدوث الذاتي والسرمدي أيضاً ثابت لها

.....

جميعاً، لكنه فيهما بلحاظ الوجود، وفي الحوادث الاسمي بلحاظ الماهيات كما يستضح، ولكن الحدوث الدهري فإنما يثبت للماديات فقط.

فقرَّب صاحب المنظومة السبزواري الحدوث الاسمي على ما بيَّنه الاستاذ المعظم الشيخ يحيى الانصاري الخزرجي، قائلاً: لاشك في كون كل ممكن زوجاً تركيبياً له ماهية ووجود، أما وجود الممكنات بغض النظر عن ماهياتها فهو من الصقع الربوبي، لانه وجود رابط.

وأما الماهيات فهي حادثة بالحدوث الاسمي لانها ليست مجعولة بالجعل الإلهي، وهي المُعبر عنها بلسان العرفاء بـ (الاعيان الثابتة) ويقولون انها من لوازم الاسماء والصفات الإلهية.

وقال العرفاء - وإن كان في التعبير تسامح -: أن أوّل مراتب الوجود: مرتبة غيب الغيوب التي لا إسم لها ولا رسم، وهي قبل مرتبة الاحدية، والاحدية قبل مرتبة الواحدية، فمرتبة غيب الغيوب هي مرتبة كنه الذات الإلهية.

والمرتبة الثانية: وهي المُعبر عنها بـ (التعين الأوّل) و (المقام الادنى) التي هي عبارة عن تجلّي الذات للذات، وشهود الذات للذات، وعلم الذات بالذات، وكونه لنفسه هي مرتبة الاحدية التي قد يُعبر عنها أيضاً بـ (ابتهاج الذات بالذات).

وهذه المراتب بنظر العرفاء خارجة عن مقام الاستدلال، لان العارف يدّعي انها لا تُنال إلا بالكشف والشهود، ثم مرتبة الواحدية وهي مقام الاسماء والصفات وهي مقام تجلّيه تعالى بأسمائه الحسنی كالرحمن والرحيم إلى آخر الصفات.

.....

وبتبع هذه المرحلة تحصل الماهيات التي هي الالعيان الثابتة، وأن الفرق بين الاسم والصفة، قالوا: أن الذات من حيث هي يُقال لها المسمى، والذات مع اضافة صفة وتعيّن يُقال له اسم كالذات مع العلم مثلاً، وعليه فيقال للعلم والقدرة والإرادة مثلاً الصفات، وللقدر والعالم الاسماء، وبقيناً الاسماء والصفات تختلف بالاعتبار، وفي هذه المرتبة تحصل الكثرة المفهومية، فإن العالم غير القادر، والقادر غير المريد، ويرون أن الماهيات من لوازم مرتبة الواحدية، فالماهيات عندهم موجودة بوجود الله تعالى لا بايجاده، ثم عالم الجبروت، ثم الملكوت، ثم الناسوت.

فاذن الماهيات تكون في المرتبة الثالثة من العالم الربوبي، وليست في مقام غيب الغيوب أو الاحدية فهي مسبوقه بالعدم في مرتبة غيب الغيوب والاحدية، وهذا هو المراد من الحدوث الاسمي.

وليست الالعيان الثابتة هي الثاببات الازلية، لان المعتزلة لم يقولوا: ان الثاببات الازلية موجودة بوجود الله تعالى، بل مرادهم أنها ماهيات لها نحو من الثبوت بغض النظر عن وجود الحق تعالى، وهي لا موجودة ولا معدومة بل هي ثابتة ويفسرون: (عالم إذ لا معلوم) علمه بالالعيان الثابتة. لكن أورد على المحقق السبزواري: أن الحدوث والقديم من صفات الوجود وههنا أصبح من صفات الماهيات، وأيضاً الماهية من حيث هي لا قديمة ولا حادثة فكيف صارت حادثه بالحدوث الاسمي، إلا أن يراد من الحدوث الاسمي مسبوقية الوجود الرابط بالوجود المستقل.

فتلخص: أن الحدوثات خمسة: حدوث سرمدي، ودهري، واسمي، وذاتي، وزماني، ولما كان ماخوذاً في مفهومي القديم واللاحق سبق واللاحق تعرض لهما الحكماء أيضاً.

.....

فمن أقسام السبق هو السبق الزماني المُعبر عنه بـ (السبق الانفكاكي) ايضاً، وذلك لأنه لايجتمع سابقه مع لاحقه في الوجود، والسبق الزماني تارة يُراد منه سبق بعض أجزاء الزمان على بعض كتقدم أمس على اليوم فإن عدم اجتماعهما بالذات، وتارة يكون عدم الاجتماع بينهما بالعرض كالزمانيات كتقدم آدم على إبراهيم (عليهما أفضل الصلاة والسلام).

ومن أقسامه: السبق بالشرف، ومنه السبق بالرتبة وهو أمّا ترتيب وضعي مكاني أو ترتيب طبيعي، أمّا الوضعي فكتقدم إمام الجماعة على المأمومين، وأمّا الطبيعي فكتقدم الجوهر على الجسم المطلق، والجسم المطلق على الجسم النامي، والجسم النامي على الحيوان، والحيوان على الإنسان، ومنه السبق بالطبع، ومنه بالعلية، ومنه بالماهية وهو تقدم علل القوام وهي الاجناس والفصول على الانواع. ويُقال لعلل القوام (العلل الداخلية) في مقابل علل الوجود وهما العلة الفاعلية والغائية، وهو كما قالوا تقدّم في نفس شبيهة الماهية عندما تُلاحظ الماهية بالتعمل العقلي، وكتقدم الماهية على لوازم ذاتها كالاربعة على الزوجية، والثلاثة على الفردية.

ومنه: السبق بالحقيقية وهو كون شيء لشيء بالذات ولآخر بالعرض كسبق الوجود على الماهية من حيث التقرر والثبوت والعينية، فإن الثبوت للوجود بالذات وللماهية بالتبع والعرض، وأمّا السبق واللّحوق السرمدي والدهري فهو سبق ولحوق طولي يرجع الى مراتب الوجود، وإن كان السبق واللّحوق الزماني ايضاً لايجتمع السابق مع اللاحق ولكنهما ليسا من باب السبق واللّحوق الطولي، بل هما في سلسلة واحدة عرضية.

المبحث الحادي والعشرون

القوة والفعل

تُطلق القوة على وجوه: فمنها اطلاقها على الهيولى في مقابل الفعلية، وتُطلق على الشيء الضعيف كما في الممكنات بالقياس الى الواجب، وتُطلق على الكيفيات الاستعدادية كالنطفة للإنسان، تُطلق على ما هو مبدأ التغير كقوى النفس ونحوها.

وهذه القوة تارة تكون منفعة لشيء واحد كما في مادة الفلك فإنها لا تقبل إلا الحركة الوضعية، أو أشياء لكنها متناهية محدودة كقوة الحيوان، أو غير متناهية وهو مختص بقوة الهيولى الأولى، وأخرى تكون فاعلة أمّا لشيء واحد أو أشياء كما قالوا في الفلك والحيوان، أو غير متناهية كقوة الواجب تعالى في الفاعلية.

والقوة الفاعلة: أمّا مبدأ فعل أو أفعال، تارة مع كونه شاعراً وأخرى ليس بشاعر، فذو الشعور كقدرة الحيوان وهي صحة نسبة الفعل وعدمه على حدٍّ سواء، وأمّا في الواجب فليست القدرة كذلك فيه لبراءة ساحته عن حضيض الامكان؛ ومعناه اجمالاً: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وتفصيل هذه الكلمة يبقى الى محله.

ومن كان ذا شعور على وتيرة واحدة ونسق لا تعدد فيه فهو
السماء التي هي ذات نفس شاعرة على نسق واحد عندهم.
وأما فاقد الدرك فإن قوّم الحلّ فهو نفس الطبيعة؛ وإن
كانت متقوّم بالغير فعرض كالحرارة.



الفصل الثاني

وفيه مباحث:

المبحث الأول الماهية وأقسامها

اعلم أن المطالب تأتي على وجوه:

- ١- السؤال عن ماهية الشيء.
- ٢- عن حقيقة الشيء.
- ٣- عن صرف وجوه فقط.
- ٤- عن ثبوت وجود لوجود.
- ٥- عن علية شيء واقعا وعلماء وإثباتاً ويُعبر عنه بـ (لِم) أما غائياً أو فاعلياً.

فإن كان السؤال عن ماهية الشيء عُبر عنه بـ (ما) الشارحة، وإن كان عن الماهية مع الوجود فبـ (ما الحقيقية) في الاصطلاح، وإن كان عن صرف وجوده فيُعبر عنه ما وقع في جواب (هل) البسيطة أو ثبوت شيء لشيء فـ (هل المركبة) وإن كان بـ (لِم) الغائية فعن الاثبات، وإن كان بـ (لِم) الفاعلية فعن علية الشيء ثبوتاً.

هذا كله في نفس الحقيقة وأطوارها وشؤونها، وأما إذا سُئل عن العوارض الخارجة عن الذات فيأتي بـ (كيف) و(كم) و(متى)

و(أين) إلى غير ذلك مما يُعبر عنه في بيان نفس العرض على حسب اختلاف العوارض .

ثم إن الفلسفي يعتبر لفظ الحقيقة والذات للماهية الموجودة خارجاً، وعليه فلا يُطلق إطلاقاً حقيقياً على العنقاء، وبحر من زئبق، وإن أطلق عليها لفظ الذات والحقيقة يكون مجازاً، وإن أطلق لفظ الماهية حقيقة فإطلاقها أوسع، وإن إطلاق الماهية المطلقة والحقيقية والذات المطلقين من المعقولات الثانوية لا معقولا أولياً وهو واضح .

واعلم أن مُرادنا من الماهية المطلقة هو الكلّي الطبيعي لا مطلق الماهية بما يعمّ العقلي والمنطقي، لأنه قليل الجدوى لأنهما لا يُوجدان ولو تبعاً لوجود الفرد، والحكيم لا يبحث عما ليس من شؤون الوجود وتوابعه، فليس ذاك بمهم في نظره وإن كان مهماً في نظر المنطقي .

فهذا الكلّي الطبيعي والماهية على أنحائها لها حالة في نفسها إذا قصر النظر عليها دون أن يتعدى الفكر والنظر حتى إلى لوازمها، فمثلاً تنظر إلى الإنسان فتقصر النظر على نفس الإنسانية وأجزاءها من الحيوانية والناطقة، ولا تلتفت إلى عوارض الإنسانية من التعجب والضحك ولا إلى أحكامه من أن الإنسان عالم أو جاهل .

وله حالة أخرى: وهي تسرية النظر من هذا العالم إلى عالم لوازم الماهية بدون أن يتعدى إلى وجود الماهية ولوازم وجودها

كلحاظ تقسيم الماهية إلى أقسامها.

وله حالة ثالثة : وهي اجتماع الماهية مع الوجود ومع لوازم الوجود، ولكن ليس قصدك أن تشتط أو تقيد الماهية بالوجود، بل الماهية والكلّي مع الوجود وملازمة مع الوجود. ويشبه المقام بالقضايا الحثية عند المنطقي.

فنفس الماهية ليس إلا المعنى الأول وهو قصر النظر على نفس الماهية بذاتها، وذاتياتها - أعني أجزاءها - فهي بهذا الحال لا موجودة ولا معدومة، لا لازم لها ولا ليس لها لازم، فإن قصر النظر على نفس الشيء لا يدخل شيء آخر في مفهومه، وهذا معنى قولهم: (وقد من سلباً على الحثية).

فنقول: ليس الانسان من حيث هو هو بكاتب ولا لا كاتب، ولا بواحد ولا لا واحد، ولا بموجود ولا لا موجود، ولا بمعدوم ولا لا معدوم، فإنه في هذا الحال ليس مورداً لحكم من الاحكام. وإن شئت قلت: لا حثية في المعنى وإنما هو في التعبير، فمثل هذه الحثية لاتنافي الثبوت من حكم ولازم ووجود وعدم من جهة أخرى، وفي نفس الامر والواقع فإن النفي من حثية لاينافي الثبوت من حثيات آخر.

وتارة تلحظ الماهية ولوازمها مع قطع النظر عن الوجود والعدم كالعلم والإرادة.

وثالثة تلحظ الماهية مع لوازمها وتلحظ أيضاً موجودة أو

معدومة.

إذن يتضح لك أن المرتبة الأولى ليست مورد حكم من الأحكام، وليس في تلك الحالة ومرتبة نفسها لزوم ارتفاع النقيضين، لأنه لا حكم حتى يلزم ارتفاع النقيضين، بل كل ما ادعيناه جارٍ في كل شيء لا خصوصية له بالماهية، فنفس كل شيء ليس إلا نفسه وأجزائه لا يدخل غيره في حقيقته، وهذا الذي أوضحناه هو ما قاله صدر المتألهين وتبعه المترجمون لكلامه من أن الماهية ليست من حيث هي إلا هي.

توضيحه: أن عندنا في هذه القضية موضوعاً وهو الماهية وسلباً وهو ليس، ومحمولاً وهو كل ما وقع عقيب ليس، فالموضوع على إطلاقه والمحمول هو الذي توجه عليه النفي فوق مقيداً، إذن فالموضوع وقع مطلقاً وتوجه عليه النفي الذي كان نفيّاً مقيداً ومحدوداً، فالحيثية ليست حيثية سوى ذات الموضوع، فكانهم قالوا في هذه العبارة: الماهية بلحاظ نفس ذاتها لا يدخل في هذا الحال اعتبار أي شيء سوى اعتبار ذاتها فقط (١).

(١) اعلم: أن النسبة بين المفهوم والماهية هي العموم والخصوص من وجه، فالإنسانية في الذهن ماهية وهي مفهوم، فهي مورد الاجتماع، وماهية الإنسان خارجاً الموجودة بوجود زيد هي ماهية وليست بمفهوم، ومفهوم الوجود في الذهني مفهوم وليس بماهية.

وبناءً على أصالة الوجود تكون الماهية أمراً إعتبارياً وهي عبارة عما يُقال في جواب ما الحقيقية، فإذا سئلنا بما الحقيقية عن الإنسان ماهو؟ يُجاب بحيوان ناطق، ومراتب السؤال بحسب الترتيب ستة:

.....

- أولاً: السؤال بـ (ما) الشارحة الاسمية مثل: ماهو الاسد؟ والمختص بالجواب في هذه المرحلة هي الكتب اللغوية.
- ثانياً: السؤال بـ (هل) البسيطة، وهو السؤال عن أصل وجود الشيء كالسؤال بأن الاسد موجود أم لا؟.
- ثالثاً: السؤال بـ (هل) المركبة وهو البحث عن عوارض الشيء بعد الفراغ عن أصل وجوده.
- رابعاً: السؤال بـ (لِم) وهو السؤال عن علّية الشيء المُعبر عنها بـ (العلّية الثبوتية) فاعلية كانت أو غائية، وتارة يكون السؤال بـ (لِم) الاثباتية وهو السؤال عن العلّية في محيط الذهن وهي العلّية العلمية، وهو سؤال عن الوسط لإثبات الاصغر للكبر.

شبهة ارتفاع النقيضين

قد يُقال: أنه يرد على قولهم: الماهية ليست من حيث هي إلا هي لا موجوده ولا معدومة ارتفاع النقيضين، فهو تخصيص للمباحث العقلية التي لا تقبل التخصيص.

والجواب: أن الماهية في مرتبة الذات كماهية الإنسان مثلاً لا موجودة ولا معدومة ولا كَلّية ولا جزئية، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا أي شيء ونقيضه، وهذا في مرتبة الحمل الأولي الذاتي وهو التقرر الماهوي المفهومي، فإن في مرتبة الذات يُسلب كل شيء ونقيضه عن الماهية، وليس هذا من باب ارتفاع النقيضين فهو خارج تخصصاً لاتخصيصاً ليقال: أن المسائل العقلية ليست قابلة للتخصيص، فمرتبة الذات قبل مرتبة الاحكام

.....

والعوارض، فلا تكون مشمولة للتناقض، وإلا لو كانت الماهية في مرتبة ذاتها في الحمل الاولي الذاتي وتقررها الماهوي متصفة بأحد النقيضين كالوجود أو العدم لما أمكن أن تتصف بنقيضه الآخر، ولذا جاز أن تتصف الماهية تارة بالوجود وأخرى بالعدم، وتارة بالوحدة وأخرى بالكثرة، وتارة بالكلية وأخرى بالجزئية.

فالماهية من حيث هي هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، فإذا قدمنا السلب على الحيثية جاز سلب كل شيء ونقيضه عن الماهية؛ بمعنى أن في مرتبة ذات الماهية كالحيوانية الناطقية ليس مفهوم الوجود أو العدم دخيلاً، بل ولا الوحدة ولا الكثرة ولا أي مفهوم آخر سوى مفهوم الحيوانية والناطقية.

فعلّم إذن أن المسلوب هو الوجود والعدم في المرتبة، وهي مرتبة ذات الماهية أي تقررها الماهوي، وليس المراد سلب الوجود أو العدم عنها مطلقاً في كلّ مراتب الواقع، فسلب الوجود أو العدم أو غيرهما عن الماهية في مرتبة حملها الاولي الذاتي لا الشايح الصناعي، لأن في مرتبة الحمل الشايح هي أمّا موجودة أو معدومة، وكذا هي أمّا واحدة أو كثيرة وكذا هي أمّا كلية أو جزئية.

وبالجملة: المراد سلب النقيضين عن الماهية في مرتبة ذاتها بجعل السلب في المرتبة قيماً للمنفى لاقيداً للمنفى، وليس كون الماهية في مرتبة ذاتها هي ليست إلا هي من خواصّ الماهية، بل هذا الحكم يعم جميع الأشياء فإن مفهوم الوجود في مرتبة الذات، والحمل الاولي أيضاً ليس هو إلا هو فلا يدخل في هذا المفهوم في هذه المرتبة أي مفهوم من المفاهيم الأخر،

.....

وهكذا مفهوم العدم والوحدة والكتاب وهلم جرا، فإن كل مفهوم بالحمل
الاولي ليس هو إلا هو.

فإذن الظرف وهو (في المرتبة) قيد للمنفى لا للنفي وهو السلب، وهذا
هو المراد من (وقدمن سلباً على الحيشية، فنقول:

الانسان ليس أو ليس الانسان من حيث هو انسان بوجود أو معدوم،
ولا بواحد أو كثير وهكذا بالنسبة إلى كل شيء ونقيضه. فإن المسلوب هو
الوجود الخاص وكذا العدم الخاص وهما الوجود والعدم في المرتبة الماهوية،
لا أنهما مسلوبان مطلقاً في جميع أوعية الواقع حتى يستلزم ارتفاع
النقيضين، لان الماهية في مرتبة ذاتها هي قبل أي حكم من الاحكام، فيكون
خروجها في مرتبة ذاتها عن الاحكام تخصصاً لاتخصيصاً، فهو سلب
للتقيضين عن الماهية في مرتبة ذاتها لاسلب النقيضين عنها في مرتبة الاحكام
والعوارض، فهو سلب للتقيضين في مرتبة الحمل الاولی لا الشایع
الصناعي، لان الماهية في الخارج أما موجودة أو معدومة.

اعتبارات الماهية

للماهية اعتبارات ثلاث إذا نُسبت إلى ماعدا نفسها، وهذه
الاعتبارات ليست هي الاعتبارات المتقدمة التي ذُكر فيها: أن الماهية إذا
كانت جنساً أو فصلاً كانت لا بشرط، وإذا كانت مادة أو صورة كانت بشرط
لا، فإن هذه ترجع لنفس الماهية بلحاظ أجزائها.

فنقول: الماهية إذا نُسبت إلى الخارج كانت تارة بشرط لا، وأخرى لا
بشرط، وثالثة بشرط شيء، لان الماهية تارة تلحظ بشرط لا عن كل

.....

ماعداهـا؛ أي مجردة عن كل ماسواها بأن لا يلحظ حتى وجودها الذهني، وهـنا البشـرط لاثية قيد من قيودها.

وتارة: تلحظ الماهية بما أن الوجود الذهني أو الخارجي يكون معها، أو هي مع الوحدة، أو الكثرة، أو غيرهما وهي الماهية بشرط شيء. وتارة: تلحظ الماهية لا بشرط بمعنى أن اللابشرطية تكون قيداً لها، وهذا هو الفارق بين الماهية التي هي اللابشرط القسـمي والمقسـمي.

ومن المعلوم أن الماهية اللابشرط المقسـمي ليس لها أي تحقق إلا بتحقيق أقسامها الثلاث، فاللابشرط المقسـمي لحاظ الماهية حتى مع عدم قيد اللابشرطية، فضلاً عن كونها مقيدة بشرط لا أو بشرط شيء، لأنه إذا كان اللابشرط قيداً للماهية كانت قسماً من أقسام اللابشرط المقسـمي، ومن المعلوم أن الماهية اللابشرط القسـمي لا تجتمع مع الماهية البشـرط شيء والماهية البشـرط لا، فإن الماهية بهذا اللحاظ قسيمة لهما وهي قسم من الماهية اللابشرط المقسـمي، والماهية اللابشرط المقسـمي تجتمع مع الأقسام الثلاثة الماهية اللابشرط القسـمي والبشـرط لا والبشـرط شيء.

وأن الماهية البشـرط لا على قسمين، كما وأن الماهية اللابشرط أيضاً على قسمين، ولكن الماهية البشـرط شيء لا تكون إلا قسماً واحداً.

فقسم من الماهية البشـرط لا: هي المجردة عن كل ماعداهـا، وهي من الاعتبارات الثلاث، والقسم الثاني من الماهية البشـرط لا: هي المادة في مقابل الجنس، والصورة في مقابل الفصل وهذا ليس من الاعتبارات الثلاث، بل لحاظ الماهية بما لها من الأجزاء.

وقد عبر البعض عن الماهية البشـرط شيء بـ (الماهية المخلوطة) وعن

.....

الماهية اللا بشرط القسـمي، وهو كون الاطلاق قيـداً لها بـ (الماهية المطلقة) وعن الماهية البـشرط لا بـ (المجردة) وهي تارة بشرط لا المقسـمي وتارة بشرط لا القسـمي.

واللا بشرط أيضاً مقسـمي وقسـمي، فإن اللا بشرطية في اللا بشرط القسـمي قيد، وفي اللا بشرط المقسـمي ليست قيـداً، فاللا بشرط المقسـمي يعود الى الأقسام الثلاث، واللا بشرط القسـمي قسم وفرد من هذه الثلاث.

* * *

المبحث الثاني

أجزاء الماهية

أجزاء الماهية من الذاتيات هي : الجنس والفصل ، وقد أخذ في مفهوم الجنس اللا بشرط ، وكذلك في مفهوم الفصل ولذا جاز حمل أحدهما على الآخر ، لأن كل واحد من الجنس والفصل لم يُقيد بشرط شيء .

وأما حال الهولي والصورة ، فحيث أن المادة والصورة في الشيء أمران خارجيان ولكل من الهولي والصورة ، أو بعبارة أخرى المادة القابلة والصورة الفعلية حظ ودرجة من الوجود ، وأن كل درجة من الوجود ولو كانت قوة هي واقفة على نصابها فتأبى عن قبول درجة أخرى التي هي واقفة على حد آخر ، لأن الملحوظ عقلاً هي تلك المرتبة الخاصة .

فالهولي وإن كانت حقيقتها حقيقة الجنس وحقيقة الصورة هي حقيقة الفصل ، إلا أن الهولي والصورة لا يجوز حمل إحداهما على الأخرى لتوقف المراتب ، ولكن الجنس والفصل القي فيهما الوقوف على المرتبة ، فلذا صح حمل أحدهما على الآخر (١) .

خواص الأجزاء

(١) الأجزاء وهي الذاتيات المُعبر عنها بـ (الأجزاء الحدية) لها خواص :

.....

منها: أن الأجزاء وهي الأجناس والفصول بيّنة الثبوت للماهية النوعية فلا يحتاج ثبوتها للماهية إلى الوسط والبرهان، وهو استغنائها عن السبب بحسب مقام الذهن، وهو غنائها عن علّة الإثبات لا الاستغناء عن علّة الثبوت.

ومنها: أن الأجزاء الذاتية غنية عن السبب ايضاً في مرتبة الوجود الخارجي، ولذا قيل: الذاتي مالا يُعلّل؛ أي لا يعلّل بعلّة وراء علّة الذات، فعلة وجود الماهية هي علّة وجود الأجزاء، فالأجزاء الخارجية غنية عن علّة الثبوت.

ومنها: أن الأجزاء سابقة على الكلّ في الوجودين الذهني والخارجي.

* * *

المبحث الثالث

دقيقة الشيء فصله الأخير

اعلم أن الوجود يدور مدار الفصل حيث مدار، قال الشيخ الرئيس:

أن صورة الشيء ماهيته التي هو بها هو، ولا يكون الشيء فعلياً إلا بالفصل الأخير دون الفصول البعيدة أو القريبة غير الفصل الأخير، فالفعلية تنحصر في الفصل الأخير كالناطق للإنسان، ولا يمكن أن تكون الأجناس والفصول كلها فعليات، إذ ليس للشيء وجودان، فليست المتقدّمات إلا مراتب استعداد.

وليعلم أن الفصل الأخير غالباً لا يُعرف، فإن الاطلاع على ماهيته في غاية الاشكال، أو هو سنخ وجود والوجود لا يُعرف إلا بالمشاهدة من العلة للمعلول (١).

(١) شيئية الشيء بصورته وفصله الأخير وبقية الفصول والأجناس المتقدمة مأخوذة في الماهية بنحو عدم التعيّن والإبهام؛ بمعنى أنّها بحقائقها الوجودية مأخوذة في الفصل الأخير وإن لم تتحقق بحدودها الخاصة، وإلا فلو أخذت الحدود بنحو البشرط لا لما أمكن حصول الكمال بعد الكمال فهي مأخوذة بنحو اللابشرط ولذا قبلت الصور بمراتبها العالية:

المبحث الرابع

تعدد الاجناس والفصول

إعلم أن الاجناس والفصول إذا تعددت تكون متعددة بمراتب طولية عديدة، ولا تقع متعددة بمرتبة واحدة.

أما امتناع تعدد الفصول في مرتبة واحدة، فإن من الواضح أن فعلية الشيء لا تتثنى ولا تتكرر، إذ لا تكرر في تجليّه تعالى فلا يتجلى في شيء مرتين.

وأما امتناع تعدد الجنس بالمرتبة الواحدة، فلأن كل فصل يقتضي قوة خاصة ومادة واحدة، والمادة والقوة متقومة بالوجود الخاص، فكما تمتنع الفعليتان في مرتبة واحدة، كذلك تمتنع القوتان في مرتبة واحدة.

وما يبيناه من امتناع تعدد الاجناس في مرتبة واحدة لا ينافي ما سبق بيانه من أن الجنس مأخوذ على وجه الابهام، فإن ذلك في حال عدم التعيين، أما إذا تعيّن الجنس على وجه صار قوة من القوى، فإنه يتعيّن ولو بالاضافة الى وجود آخر، وإذا تعيّن الجنس في مرتبة من المراتب فلا يقبل تعيّن آخر لتلك المرتبة، فالابهام اذن قبل التعيّن واذا تعيّن وصار قوة خاصة، فتكون القوة فعلية في نفسها وإن كانت قوة لفعلية أخرى.

المبحث الخامس

هل تركيب الجنس مع الفصل إنضمامي أو اتحادي؟

قد وقع الخلاف بين الحكماء فذهب بعضهم إلى أن الجنس مع الفصل تركيبهما انضمامي، وذهب المحققون منهم إلى أن التركيب بينهما اتحادي.

فعلى مبنى التركيب الانضمامي يكون الجنس مع الفصل من قبيل اضافة أمر خارجي لأمر خارجي آخر، وأما على مبنى المحققين فليس إلا وجوداً واحداً في الواقع لا تحليل فيه ولا تركيب. والبرهان على ما ذهب اليه المحققون: أن الجنس كما عرفت قوة بعد الابهام، وأما الفصل فهو فعلي وهو تحصل في الخارج لتلك المرتبة من القوة، وإذا كان أحدهما وهو الجنس قوة، والآخر وهو الفصل فعلية، وتحصل لمرتبة القوة فلا يُعقل في مثل ذلك أن يكون التركيب بينهما انضمامياً، حيث يستدعي القول بالانضمام أن تكون هناك فعليتان لا قوة وفعلية، والمفروض أن الفصل صرف الفعلية والجنس صرف الاستعداد.

المبحث السادس

التشخيص

اعلم: أن الوجود عين مابه التشخيص، فلا يسعك أن تُشير إلى ذات من الذوات إلا وترى تعييناً وتشخيصاً بنفسه أو بوجوده، فالوجود عين التشخيص وبه التشخيص، ومن هنا تعرف أنك إذا ضمنت ماهية لأخرى أو جئت بقيود كثيرة لماهية من الماهيات ولو باللف قيد فإنه لا يقتضي الشخصية وتعين الوجود. فالطبائع والماهيات بذواتها وقيودها لا تقتضي الوحدة والتشخيص، ولا الثبوت والتقرر، فإن كل ذلك من شأن الوجود، وإنما في الطبائع والماهيات التمييز لبعضها من بعض، فالعينية بنفس الوجود وإن جاءت له المميزات بالماهيات أو التمييز بالخصص (١).

(١) ذهب الكثير من أعلام الحكمة إلى: أن التشخيص بالعوارض المشخصة، وآخرون إلى: أن التشخيص بالوجود والعوارض امارات التشخيص، وإن إطلاق التشخيص عليها من باب وصف الشيء بلحاظ حال المتعلق، وأن ضم ماهية إلى أخرى يُفيد التمييز لا التشخيص، والوجود والتشخيص وإن كانا مفهومين مختلفين لكنهما متحدان عيناً وخارجاً. وأن بين التمييز والتشخيص عموم وخصوص من وجه، فمادة

.....

الاجتماع وجود زيد فإنه يشارك عمراً في الانسانية، فزيد متشخص بوجوده
ومتميز عن غيره من أبناء نوعه، فالتشخص يكون للشيء بلحاظ نفسه،
والماهيات والكليات تفيد التميز لا التشخص.
فالحق تعالى متشخص، لكن لا تميز هناك لعدم المشاركات في النوع
والماهية، والإنسان الضاحك متميز عن غيره وهو الانسان غير الضاحك،
لكن لا تشخص هناك فزيد متميز عن عمرو ومتشخص أيضاً بالنسبة لنفسه
بوجوده.

* * *

الفصل الثالث

وفيه مباحث:

المبحث الأول في الوحدة والكثرة

أولاً: في تعريف الوحدة والكثرة وانقسامهما، فقد قيل في تعريفهما: أن الواحد هو الذي لا ينقسم، والكثير هو الذي ينقسم، ولكن هذه التعاريف لفظية لأنها من قبيل تعريف الشيء بنفسه، ويشبه المقام تعريف الوجود حيث أنه لا تعريف له لأنه من المفاهيم الأولية التي تأتي في الذهن أولاً وبالذات فلا يقع لها تعريف. فإذاً الوحدة والكثرة من المفاهيم البديهية فهي غير قابلة للتعريف.

ثم أن الوحدة ليست جوهرًا ولا عرضاً لأنها نظير الوجود ومفهوم متزع عن الوجود وينقسم كالوجود إلى وحدة بالقوة ووحدة بالفعل؛ وكلّ حكم يترتب على الوجود يترتب عليها من القرب من المبدأ والبعد عنه.

ثانياً: ينقسم الواحد إلى واحد حقيقي وهو المتّصف بعنوان الوحدة في نفسه ومن غير واسطة في العروض وبحال متعلّقه، وإلى واحد غير حقيقي وهو ما اتصف بعنوان الوحدة ولكن بواسطة في العروض وبحال متعلّقه.

والحقيقي إلى ما هو موصوف بعنوان الوحدة كعنوان الواحد وإلى الوحدة الحقيقية وهو واجب الوجود، وهو أحق بالوحدة من كل شيء، والوحدة أحق بالتسمية بعنوان الوحدة من كل ما اشتق منها نظير الأبيض والبياض، فإن البياض أحق بالبياضية من كل ما اتصف بالبياض.

والواحد أمّا واحد بالخصوص وهو الواحد العددي المُعبر عنه بالشخص، وأمّا واحد بالعموم، والواحد بالعموم أمّا واحد مفهوماً وهو الواحد المفهمي العمومي، وأمّا واحد بالجنس أو واحد بالعرض.

ثمّ اعلم: أن وحدة الجنس تُسمى مجانسة، ووحدة النوع تُسمى مماثلة، ووحدة الكم تساوياً، ووحدة الكيف تشابهاً، ووحدة النسبة تناسباً، ووحدة الوضع توازياً.

والكثرة في جميع ذلك على خلاف الوحدة والواحد بالمعنى الجنسي وغيره من المقولات هو غير الواحد الحقيقي، ويُسمى الواحد بالجنس، والنوع والكم والكيف أو النسبة والامثلة كلّها واضحة.

واعلم: أن ليس لله تعالى وحدة عددية، وهي التي تكون في مقابل الثاني، بل له سبحانه وحدانية العدد وهو الوجود المحض، كما ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «يامن له وحدانية العدد» (١).

(١) من جملة تقاسيم الوجود تقسيمه إلى الوحدة والكثرة، فالوحدة

.....

مع عدلها نعم الحقائق جميعاً وإن كانت الوحدة مساوقة للوجود مصداقاً، وعليه فتكون الوحدة بنفسها نعم جميع الموجودات فتشمل حتى الكثرة، ولذا يُقال كثرة واحدة.

وكون الوحدة مساوقة للوجود مع كونها من تقاسيم الوجود فإن ذلك لاختلاف الاعتبار، فإن الوجود إذا جُعل بإزاء العدم كانت الوحدة مساوقة له، وإذا لو حظ الوجود بما له من المراتب كانت الوحدة من أقسامه، فيقال: الوجود أما واحد وكثير.

ولابأس بذكر أقسام الوحدة تفصيلاً تبعاً لبعض الاعلام، فنقول: أولاً: أن الوحدة والواحد شيء واحد، ولذا يُقال: تقسيم الوحدة أو تقسيم الواحد، لانه لم تُعتبر الذات في المشتق فالواحد أو الوحدة أ حقيقي وهو ما لا يحتاج في الاتصاف بالوحدة الى واسطة في العروض، وأما غير حقيقي وهو بخلافه.

والواحد الحقيقي هو: أما ذات وماهية ثبتت لها الوحدة أم ليس كذلك، بل هي نفس الوحدة الخارجي المصدقية العينية لا مفهوم الوحدة الذهنية، فما كان نفس الوحدة العينية فهو الواحد بالوحدة الحقّة وهو الله تعالى، وأما الواحد الحقيقي الذي هو ذات ثبتت له الوحدة أما واحد بالخصوص أو واحد بالعموم، والواحد بالعموم تارة يُراد منه العموم العرفاني وهو سعة الوجود، وتارة يُراد منه العموم المفهومي وهو أما واحد نوعي أو جنسي أو عرضي.

والواحد بالخصوص أما غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة، أو منقسم، وغير المنقسم أما نفس مفهوم الوحدة أو غيره، وما

.....

كان غير نفس مفهوم الوحدة فهو أمّا وضعي قابل للإشارة الحسيّة كالنقطة،
وأمّا مفارق مجرد عن المادة.

والمفارق أمّا مفارق محض كالقول، فإنها مجردة ذاتاً وفعلاً، وأمّا
متعلّق بالجسم كالنفس فإنها مجردة ذاتاً لا فعلاً، والمنقسم أمّا منقسم
بالذات وهو المقدار والجسم التعليمي أو منقسم بالعرض وهو الطبيعي
المعرض للجسم التعليمي وبقية العوارض كالكيف، والواحد غير الحقيقي
أمّا واحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو وهند في الانسانية.

ويجب الالتفات أن هناك فوقاً بين الواحد النوعي والواحد بالنوع،
فإن الواحد بالنوع وحدته غير حقيقية، بخلاف الواحد النوعي فإن وحدته
حقيقية.

وأمّا الواحد غير الحقيقي بالجنس كالوحدة بالحيوانية أو بالكيف، فإن
السكر والعسل والتمر متوحدة بالحلاوة أو الوحدة بالكم أو الين إلى آخر
الأعراض كالتشابه والتوازي وغيرهما.

فوحدة الحقّ تعالى هي الوحدة الحقّة الحقيقية، وأمّا الوحدة الحقيقية
غير الحقّة فهي ذات ثبتت لها الوحدة؛ أي كانت وجوداً له ماهية كزيد
واحد، وتفصيل الكلام موكول إلى الكتب المطولة.

* * *

المبحث الثاني الأمم وأقسامه

الحمل ينقسم إلى : ذاتي أولي ، وإلى شائع صناعي ، وإلى حمل اشتقاق وتواطي .

فالحمل الذاتي : اتحاد الشئين ذاتاً وماهية ، ولا بد فيه من جهة اتحاد وجهة اختلاف ، وإلا فلو اتحدا من كل جهة كان من حمل الشيء على نفسه ، وإن تباينا من كل جهة لم يصح الحمل ، لأنه يكون من حمل المباين على المباين .

وإن اختلاف الحمل في الحمل الذاتي كاختلاف الحد والمحدود ، فأحدهما مقام التفصيل والآخر مقام الاجمال ، فالمحدود اجمال التفصيل ، والحد تفصيل الاجمال .

وأما الحمل الشائع : فهو الاتحاد في الوجود ، وهو على أقسام : الأول : أن يتحد الموضوع والمحمول ذاتاً .

الثاني : أن يتحدا عرضاً كالكاتب والضاحك ، فإنه ليس بينهما اتحاد ذاتي بل كان الاتحاد بالعرض تبعاً للإنسان .

الثالث : ما كان الوجود لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض . وأما الحمل الاشتقاقي : فهو من حمل المبادئ على

موضوعاتها كزيد ذو بياض، وأما نفس المشتق وهو زيد أبيض فهو من الحمل المتواطىء عند أرباب المعقول، لا من الحمل الاشتقاقي لاتحادهما في الوجود، ولا تحتاج في مقام الحمل إلى توسيط لفظة (ذو) كما في حمل الاشتقاق (١).

(١) الهوية اسم مركب من هو هو جعل اسماً للاتحاد فعرف باللام ف قيل الهوية .

اعلم: أن من لواحق الوحدة والكثرة الهوية والغيرية، فالهوية من عوارض الوحدة والغيرية من عوارض الكثرة، ومن أقسام الغيرية التقابل باقسامه الأربعة والتخالف والتماثل بلحاظ العوارض المشخصة للأفراد ككون زيد غير عمرو، وأما لو لاحظنا التماثلين بما هما داخلان تحت نوع واحد كالانسانية لكان التماثل من أفراد الهوية فيدخل تحت الوحدة. وهنا يقع سؤال وهو: هل الحمل والهوية شيء واحد أم لا؟ أو أن الهوية أعم من الحمل بناء على كون المراد من الحمل هو الاتحاد في الوجود فقط، لأن على هذا تكون الهوية إضافة على شمولها لموارد الحمل - وهو الاتحاد - في الوجود شاملة لأقسام آخر كالتجانس؛ وهو الاتحاد في الجنس، والتماثل وهو الاتحاد في النوع، والتساوي وهو الاتحاد في الكم، والتشابه وهو الاتحاد في الكيف، وإلا فلو لم يخصص الحمل بالاتحاد في الوجود لكان الحمل والهوية شيئاً واحداً، وهو اتحاد ما سواء كان في الوجود أو الماهية.

المبحث الثالث

التقابل وأقسامه

لابدّ من تقديم مقدمة لايضاح المعنى، وبيانها: أن الشيء إذا قيس إلى آخر فأما أن يكون أحدهما غير الآخر أم لا، والاول أما أن يكونا مثلين أم لا؛ وغرضنا هنا من المثلية مايشمل المشتركات في النوع والمثابهة والمساوات والموازات والتناسب، فإن الموازات والمساوات والتناسب والمثابهة مماثلة للكم والكيف والوضع والنسبة.

أما المتقابلان فهما في مقابل المثليين، وهما المختلفان في موضوع واحد وفي زمان واحد ومن جهة واحدة، والتعبير بالمتخالفين لاختراج التماثل، وقولنا: يجتمعان في محلّ، لاختراج المتغايرين وبما هو الشايع من المتخالفين كالحلاوة والسواد فإنهما يجتمعان في محلّ واحد، واشترطنا وحدة المحلّ لادخال مثل السواد والبياض من التضادّ كسواد الحبشي وبياض الرومي في محلّ واحد وهو الوجود، واشترطنا وحدة الحمل لادخال التقابل في مثل الأبوة والنبوة مما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد ولكن باعتبار جهتين، وبقولنا وحدة الزمان لاجل تقابل المتضادين المتعاقبين على

موضوع واحد، المجتمعين في الواقع والدهر، فإن الاجتماع في افق الدهر لا ينافي التعاقب الزماني.

أقسام التقابل :

التقابل على أنحاء : الاول تقابل السلب والايجاب، والثاني تقابل العدم والملكة، والثالث تقابل التضاد، والرابع تقابل التضايف.

أما الاول : فمعناه سلب المحمول عن الموضوع كزيد ليس بقائم، وليس معنى القضية ثبوت النفي لزيد، وإلا لكانت معدولة المحمول وليست بسالبة، وحقيقة السلب ليس له ثبوت خارجي فالسلب ليس إلا اعتباراً عقلياً وليس بأمر خارجي.

الثاني : تقابل العدم والملكة، وهما أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي، ولكن الأمر العدمي ليس عدماً محضاً كالسلب والايجاب، بل هو العدم الذي من شأنه أن يتصف بالوجود والمقيد به الموضوع، فالعدم والملكة سلب وجود عن الشيء القابل للاتصاف بذلك الوجود.

ثم أن تقابل العدم والملكة تارة يكون في الشخص، وأخرى في النوع، وثالثة في الجنس، وفقدان البصر عن الاكمه من شأن نوعه، وفقدان البصر عن العقرب من شأن جنسه، وفقدان اللحية وعدمها عن الاكوس من شأن شخصه.

الثالث : تقابل التضاد، وهما الأمران الوجوديان اللذان

لا يجتمعان في محلّ واحد ولا في موضوع واحد كالسواد والبياض في الجسم، ولا بدّ من اعتبار وحدة الموضوع في تقابل التضادّ، ولا تضادّ في الجواهر والاجناس لأنه ليس فيها وحدة موضوع، ويعتريها التضادّ تبعاً لتضادّ ما يعرض عليها كالسواد في جنس والبياض في جنس آخر.

الرابع: تقابل التضاييف، وهما الأمران الوجوديان اللذان يستلزم من تعقّل أحدهما تعقّل الآخر كالأبوة والنبوة، ولا بدّ في تقابل التضاييف من التكافؤ بين الطرفين في القوة والفعل، فإذا كان أحد الطرفين بالفعل كالأبوة الفعلية فلا بدّ أيضاً من أن تكون البنوة فعلية، وإذا كانت أحدهما بالقوة كانت الأخرى كذلك.

المبحث الرابع

تقابل الوحدة والكثرة

أن ماذكرناه من أقسام التقابل الأربعة لا ينطبق على تقابل الوحدة والكثرة، لأنه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل سلب وإيجاب، ولا عدم وملكة، فإن الوحدة والكثرة أمران وجوديان، كما وأنه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل التضاد لعدم تحقق غاية البعد والخلاف بينهما، لأن الكثرة تقوم بالوحدة: ومن الواضح أن لا تقوم لأحد الضدين بالآخر، فالوحدة عين الكثرة، ويكون الإئتلاف بينهما من أشد أنحاء الإئتلاف، وليس بينهما أيضاً تقابل المتضاييف، لأنه لا يستلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر.

وقد عرفت أن المتضاييفين متكافئان بالقوة والفعل، ويحصل الانفكاك في الوحدة والكثرة اذن بين الوحدة والكثرة تقابل خاص، فيُعبّر عنه بالتخالف وليس من التقابل الاصطلاحي (١).

(١) هل بين الوحدة والكثرة تقابل أم لا؟ وعلى فرض وجوده فهو من أي أقسام التقابل؟

ذهب الخواجة في التجريد إلى: أن التقابل بينهما بالعرض، لأن

.....

الكثرة والوحدة معروضة للعلية والمعلوليه والمكيالية والمكيالية، لأن من تكرر الوحدة تحصل الكثرة فهي كالعلة لها، وكذا الوحدة مكيال والكثرة مكيلة، لأنه بأخذ الواحد بعد الواحد تفنى الكثرة.

فينظره (قده) أن التقابل بين الوحدة والكثرة بالعرض بتبع التقابل بين العلة والمعلول الذين بينهما تقابل بالذات من باب التضاييف.

وذهب آخرون: إلى أنه ليس بين الوحدة والكثرة أي تقابل من التقابلات الأربع، بل هو تقابل من نوع آخر لعدم الدليل على انحصار التقابل في الأربع.

وذهب بعض المحققين: إلى أنه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل أصلاً، لأن الوحدة والكثرة من أقسام الوجود، والوجود مشكك ذو مراتب، مرتبة منه واجبة بالذات ليس فيها أي تكثر وهي الوحدة الحقّة الحقيقية، ومرتبة منه الوجودات الامكانية وهي تختلف شدة وضعفاً.

وعليه فالوحدة أيضاً تختلف باختلاف المراتب تبعاً لشدة الوجود وضعفه، فالوحدة في المجردات أشد من الوحدة في الماديات، ولما كانت الحقيقة المشككة ما به الاختلاف فيها عين ما به الاشتراك، وما به الاشتراك عين ما به الامتياز، كانت الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فاذاً لا تقابل بين الوحدة والكثرة لا بالذات ولا بالعرض.

* * *

الفصل الرابع

فجّ الحلة والمعلولة

وفيه مقدمة ومباحث :

المقدمة

أما المقدمة فلبیان معنى العلة وأقسامها : فالعلة أمّا تامّة أو ناقصة .

أمّا التامّة : فملاكها هو وجوب المعلول عند وجوب العلة ، فيحصل وجود المعلول عند وجود علته التامّة .

وأمّا العلة الناقصة : فلا يجب بوجودها المعلول ، ويمتنع المعلول بامتناع علته ومابه فعلية الشيء ، يُعبّر عنه بـ (الصورة) و (النصورة) والمادة يُعبّر عنهما بـ (العلل الداخلية) .

أمّا ما كان خارجاً عن الشيء وهو من أجزاء العلة فهو : أمّا لأجله الشيء فيُعبّر عنه بـ (الغاية) وأمّا منه يكون الشيء فيُعبّر عنه بـ (العلة الفاعلية) .

ومرادنا من العلية : ما يحصل منه الأثر ، وأمّا مابه يقوم الأثر فليس من أجزاء العلة ، ويُعبّر عنه بـ (الشرط) لأن الأثر لا يستند إليه ، ولا يتكون المعلول منه ، فالمعلول يترشح من شيء يقع الأثر منه ، لا من شيء يقوم الأثر به .

فإذن الشروط كلّها دخيلة في فعلية الشيء لإفي اقتضائه ، فهي أمّا متممة للمفعول والقابل وأمّا مصححة لفاعلية الفاعل ، وإيضاً الشروط تارة تكون عدمية وأخرى وجودية ، فمثلاً قرب النار من

الخطب شرط وجودي، أما رطوبة الخطب في تأثير النار فشرط عدمي، وهو المُعبر عنه بـ (المانع) وأما المعدات فليس شأنها إلا تقريب العلة من المعلول كسير الاقدام المقرب للوصول إلى المنزل. وكل من العلة الفاعلية والغائية علة بالنسبة الى الأخرى، فالعلة الفاعلية علة للعلة الغائية في مقام الوجود والتحقق، والعلة الغائية علة للعلة الفاعلية في مقام التصور والحضور الذهني، فالغاية متقدمة في الذهن، والفاعل فاعليته متقدم في الخارج (١).

(١) العلل أمّا وجودية وهي المُعبر عنها تارة بـ (العلل الصدورية) وأخرى بـ (العلل الخارجية) وهي العلل الفاعلية والغائية، وأمّا علل ماهوية، وهي المُعبر عنها بـ (العلل الداخلية) تارة وأخرى بـ (علل القوام) وهي العلل الصورية والمادية.

والعلة هي: ما احتاج إليها الشيء صدوراً وهي العلة الفاعلية، أو قواماً وهي العلة الصورية، والمادية لأنها يُعبر عنها بـ (علل قوام الماهية).

المبحث الأول في العلة الفاعلية

العلة الفاعلية بمعنى ما كان منه الاثر لا ما قام به الاثر، والعلة الفاعلية لها أقسام:

فاعل طبيعي: وهو الفاعل من غير شعور ولا اختيار إلا أن الفعل يلائم طبعه.

وفاعل بالقسر: وهو الفاعل من غير شعور ولا اختيار، إلا أنه لا يلائم الطبع.

وفاعل بالجبر: وهو الفاعل من غير اختيار، كجبر الإنسان على عمل على خلاف ارادته.

وفاعل بالقصد: وهو الفاعل عن قصد وإرادة، وكان القصد ناشئاً عن غرض من الأغراض.

وفاعل بالعناية: وهو ما كان علم الفاعل كاف في فاعليته وكان العلم زائداً على ذاته.

وفاعل بالرضا: وهو ما كان علمه كاف في فاعليته وغير زائد على ذاته، فعلمه بفعله مع فعله، ويكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالاً.

وفاعل بالتجلي: وهو علمه بفعله في مرتبة الجمع عين العلم التفصيلي في مرتبة التفصيل والتفريق.

إذا عرفت ذلك فنقول: اختار المعتزلة: أن الله تعالى فاعل على وجه الداعي، والأشاعرة: أنه فاعل من غير داع، بل كان فعله جزافاً، والمشائون: أنه فاعل بالعناية والإشراقيون: أنه فاعل بالرضا، والصوفية المحققون: أنه فاعل بالتجلي لكن لا بما يراه جهلة الصوفية من وحدة الوجود والموجود (١).

(١) قال المحقق الآملي: الفاعل بالتجلي هو الذي يكون علمه التفصيلي بفعله قبل فعله، ولا يقتزن فعله بالداعي، ولا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته، بل يكون عين ذاته، ولا فرق بينه من هذه الجهة وبين الفاعل بالرضا، إلا أن العلم السابق على الفعل في الفاعل بالرضا الذي هو عين الفاعل اجمالي لا غير، أو ليس بتفصيلي وفي الفاعل بالتجلي يكون تفصيلياً؛ بمعنى أنه إجمالي في عين الكشف التفصيلي، انتهى كلامه.

والمراد من الإجمال هنا البساطة التامة التي هي عين الوجوب الذاتي.

وأما أن يكون العلم السابق على وجود الفعل زائداً على ذاته بواسطة الصور المرتسمة فهو الفاعل بالعناية.

فالعرفاء يرون الحق تعالى فاعلاً بالتجلي، والمشائون يرونه فاعلاً بالعناية، والإشراقيون يرونه فاعلاً بالرضا، والمتكلمون يرونه فاعلاً بالقصد، والمراد من المتكلمين المعتزلة وما شابههم.

العلّة الغائية

وإن من جملة العلل كما عرفت هي العلة الغائية، وهي في الذهن علة

.....

بالنسبة إلى فاعلية الفاعل لا بالنسبة إلى الفاعل نفسه، وبهذا الاعتبار يقال لها: (العلّة الغائية) ومن حيث أن فعل الفاعل ينتهي إليها يقال لها (غاية) ومن حيث أنها يترتب عليها الفعل يُقال لها (غرض) أو (فائدة). ومن المسلّم أن كلّ فاعل له في فعله غاية ولو كان فاعلاً طبيعياً، ومن المعلوم أنه ليس هناك من عبث في نظام الوجود. والعلّة الغائية تارة يُراد منها ما إليه الحركة، وأخرى: ما لاجله الحركة، والعلل الطبيعية غاياتها ما إليه الحركة فقط، والقسر من شأن عالم الطبيعة، ولا يُعقل أن يكون دائماً أو أكثرياً، لأن القسر الدائمي أو الاكثري لا يتناسب مع العلم الإلهي بالنظام الاحسن. والقسر الاقلي أما من لوازم عالم الطبيعة أو أنه من لوازم كمالها، وهذا يبدو للعارف عند النظر إلى العالم ككلّ، لا عند ملاحظة وجود خاص طبيعي بما يجب له من الوجود والكمال الخاص. ولا يقول بالبخت والاتفاق، إلا من جهل الاسباب الفاعلية أو الغائية، ولكن البعض خلط بين عدم الوجدان وعدم الوجود.

* * *

المبحث الثاني

فِي الْعَلَّةِ الصَّوْرِيَّةِ

العلّة الصورية هي : ما يتحقق بها فعلية الشيء ، وتطلق العلة الصورية على أنحاء :

أحدها : على نور الأنوار والجوهر الحقيقي وهو الله سبحانه ، فهو فاعل العلل ، وغاية الغايات ، ونهاية النهايات .

ثانيها : تُطلق على ما به فعلية الشيء كالنفس للجسد ، وهيئة السرير للسرير ، ويُراد مطلق الفعلية هنا فيشمل الجواهر العالية والأعراض .

ثالثها : تُطلق الصورة على ما به تقوم المادة .

رابعها : تُطلق على الشكل والهيئة كهيئة الصلاة ، وهيئة السرير .

خامسها : على الصور الجنسية والنوعية والفصل ، فالنوع صورة تفصيلية لصورة الجنس .

سادسها : تُطلق على الصورة العلمية الذهنية ، وقد تُطلق الصورة أيضاً بمصطلح المناطق على مقدمات القياس :

المبحث الثالث

ففي العلّة المادية

اعلم : أن الحامل لقوة شيء يُعبر عنه بـ (العلّة المادية والعنصرية) وتنقسم المادة باعتبار عنصرها ، لأن العنصر أمّا أن يكون لشيء واحد بلا تغيير نظير اللّوح للكتابة ، أو مع التغيير في ذات الشيء ، بحيث تحصل زيادة جوهرية كالمني للحيوان حتى يزيد على المنى كمالات جوهرية ، حتى يبلغ المنى درجة الكمال أو يكون مع تغيير في ذاته وانسلاخ صورته ونقصان جوهره ، نظير الخشب للسريير حيث ينقص بالنحت ، أو مع تغيير وانسلاخ في صفته كالشمعة للصنم ، وقد يكون بالانضمام من غير تغيير كالأحاد للعدد ، والمقدمات للقياس أو مع التغيير كالادوية للمعجون (١) .

(١) من جملة أحكام العلل الجسمانية أنها متناهية التأثير مدّة وعدّة وشدّة ، ومنها أنها لا تؤثر في غيرها إلّا عندما يكون بينها وبين غيرها وضعاً خاصاً ومحاذات معينة ، وإلّا لسخت النار التي هي في المشرق الماء الواقع في المغرب ، وقد أقيم على هذه الدعاوى براهين مذكورة في الكتب المطولة .

أحكام مشتركة بين العلل الأربع

اعلم أن هناك جهات مشتركة بين العلل ، فالفاعل البسيط كالمبدأ الأول ، والمركّب كعدة رجال يحركون شيئاً ، والمادّة البسيطة كالهيلي ، والمركّبة كالعقاقير للمعجون ، والصورة البسيطة كالماء ، والمركبة كالبلستان ، والغاية البسيطة كالشبع للأكل ، والمركبة كالتجمل وقتل القمل للبس الحرير ، والفاعل العام ماينفعل عنه الكثير كالنار المحرقة لأشياء كثيرة ، والخاصّ ماينفعل عنه شيء واحد ، والغاية العامّة كاسهال الصفراء لشرب السكنجبيل أو الترنجين ولشرب البنفسج ، والخاصّة كلقاء زيد صديقه الخاصّ ، والفاعل الكلّي كالطبيب للعلاج ، والجزئي كالطبيب لهذا المرض . والفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض ، وأيضاً الصورة والمادة والغاية قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض ، والعلة قد تكون جسمانية وقد تكون غير جسمانية .

وقد ذكروا هنا : أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، وأن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد ، بناءً على أن الواحد الحقيقي - وهو الله تعالى - قد أوجد العقل ، ولكن المراد من هذه العبارة ما أشار إليه بقوله تعالى : ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(١) وذلك الأمر هو الوجود

المنبسط الذي لا تكثر فيه إلا بتكثر الموضوعات .
 وأن من المعلوم أن السلسلة لا بدَّ وأن تنتهي إلى وجود ليس
 فوقه وجود، وهو منتهى شدة الوجود والنور وهو الله تعالى لبطلان
 التسلسل الى غير نهاية، إذ المعلول من طرف يكشف عن وجود
 طرف آخر هي العلة في السلسلة، فانك لو نقصت بعضاً من
 سلسلة المعلولات أو العلل لم يطابق أحدهما الآخر في المنتهى،
 وهذا مما يدل على بطلان التسلسل، فإذاً لا بدَّ وأن تنتهي سلسلة
 العلل والمعلولات إلى علة هي علة العلل .
 وقد ذكر القوم هنا عن الشيخ وغيره براهين تدلُّ على بطلان
 التسلسل فراجع (١) .

(١) ذكروا أحكام مشتركة بين العلة والمعلول رأينا من المناسب ذكرها
 ههنا، منها: أنه لا يمكن تخلف المعلول عن علته التامة، ولا العلة عن
 معلولها؛ أي لا يمكن فرض معلول بلا علة .
 ومنها: أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وأن الواحد لا يصدر إلا
 عن الواحد، وهناك نقوض وإبرامات لهذه القاعدة .
 ومنها: أن بين العلة والمعلول تضائفاً بحسب القوة والفعل، فلا يُعقل
 أحدهما إلا بالقياس إلى الآخر، ولا يجتمعان في شيء واحد من جهة
 واحدة .

ومنها: بطلان الدور بين العلة والمعلول، وذلك أمر ضروري .
 ومنها: بطلان التسلسل بين العلة والمعلول .



المبحث الرابع الجوهر والعرض

أمّا الجوهر: فهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع، لان الجوهر عين الموضوع، والجوهر إن لم يتعلق بالجسم فهو عقل مفارق وإلا فعقل غير مفارق.

وأمّا العرض: فهو في نفسه لا استقلال له، لانه ماهية إذا وُجدت في الخارج كانت في الغير، وينقسم العرض إلى كم وكيف ووضع وأين وله، وهو عبارة أخرى عن مقولة الملك والجدّة ومتى وفعل وانفعال إلى آخر المقولات التسع.

أمّا الكم: فهو ما كان بذاته قابلاً للقسمة، وهو متصل ومنفصل كالجسم والسطح والخط فإنها من الكميات المتصلة، والمنفصل كالاثنين والثلاثة فإن الخمسة إذا قسّمتها إلى اثنين وثلاثة لم تجد حدّاً مشتركاً بينهما، والزمان كم متصل غير قار الذات، والكم المنفصل يوجد فيه الواحد وهو عادّ لجميع أنواعه، والمتصل قابل للتجزئة.

وأمّا الكيف: فهو الهيئة القارة التي لا تقتضي القسمة ولا النسبة، ولا يوجب تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها.

فبقيد القارة أخرجنا الفعل والانفعال، وبقيد لا تقتضي القسمة أخرجنا الكم، وبقيد لا تقتضي نسبة في أجزاء حاملها أخرجنا الوضع، وبقيد لا يوجب تصوّرهما تصوّر شيء خارج عنها أخرجنا المضاف.

وتنقسم الكيفية إلى: الكيفيات المحسوسة، والنفسانية، والكيفية المختصة بالكميات والاستعدادية بحسب الاستقراء. والكيفية أما راسخة فهو ملكة، وأما غير راسخة ويُعبر عنها بـ (الحالة) كما وأنها تنقسم إلى الكيفيات الملموسة كالحرارة والبرودة والرطوبة، وغير الملموسة كالكيفيات المبصرة، وتنقسم إلى الكيفيات المذوقة والمشمومة أيضاً.

واعلم: أن العلم له مراتب فبعضه جواهر خارجية، وهي على مراتب فبعضها مجردة عقلية كعلم العقل والنفس بذاتهما، وبعض أفراد العلم - وهي أعلى المراتب - وهو العلم الواجب بالذات والعلم يكون حضورياً وحصولياً وتفصيلياً واجمالياً، فإن علم بالأشياء بصور متميزة فهو علم تفصيلي، وإن كان بصورة واحدة فهو علم إجمالي، وكذا يكون العلم فعلياً وانفعالياً.

وأما الأعراض النسبية فمنها الأين ومتى، فالهيئة الحاصلة من كون الشيء في المكان يُعبر عنه (إيناً) والهيئة الحاصلة من كون الشيء في الزمان يُعبر عنه بـ (هتي) ومن الأعراض الجدة وهي: هيئة تحصل لأجل ما يحيط كالتعمم والتقمص.

ومنها: الوضع وهو: هيئة لشيء تحصل من نسبتين من نسبة

الأجزاء بعضها لبعض، ومن نسبة الأجزاء إلى الخارج عن ذلك الشيء.

ومنها: الفعل والانفعال، وهو التأثير والتأثر كالكسر والانكسار.

ومنها: المضاف، وهو ما كانت النسبة فيه لطرف واحد، والاضافة لطرفين كالابوة والاخوة (١).

(١) ليس هذا البحث بحثاً عن مُطلق الوجود، بل هو بحث عن الوجود الإمكانى، لأنه يُقال: الماهية أما جوهر أو عرض، والماهيات وإن لم يكن لها تحقق وعينية على مسلك المشهور، والقول بأصالة الوجود، ولكن لها منشأ انتزاع وهو الوجود والبحث هنا عما كان جوهرًا بالحمل الشائع لا بالحمل الأولي.

والجواهر خمسة أقسام: فالجواهر إن كان محلاً لجوهر آخر، وكان المحلّ غير مستغنٍ عن الحال فهو الهيولى.

والجواهر إن كان حالاً في جوهر آخر فهو الصورة، سواء كانت صورة جسمية أو نوعية، فالصورة الجسمية هي الحالة في الهيولى الأولى، والصورة النوعية هي الحالة في الهيولى الثانية.

وتارة يكون الجوهر ليس محلاً ولا حالاً بل مركباً من الحال والمحلّ فهو الجسم، وإن كان الجوهر ليس محلاً ولا حالاً في جوهر آخر ولا مركباً منها فهو الجوهر المفارق، وهو على قسمين مفارق للمادة ذاتاً وفعلاً وهو المُعَبَّر عنه بـ (العقل) ومفارق للمادة ذاتاً لا فعلاً لتعلّقه بالجسم فهو (النفس).

واعلم أن لكم ثلاث خواص:

.....

أولاً: انه يقبل القسمة الوهمية بالذات لا الفكية، لأنها تعدم الكم،
واما بقية المقولات فإنما تقبل القسمة بواسطته.

ثانياً: أن في الكم تحصل المساواة واللامساواة، وإنما يجري هذا في
بقية المقولات بواسطته.

ثالثاً: أن للكم عادةً يعدّه وبواسطته يفنى ذلك الكم، والعادة في الكم
المنفصل هو الواحد.

والكم: أمّا متصل أو منفصل، والمتصل: أمّا قار أو غير قار، وأن من
خواص الكم المتصل أن فيه حداً مشتركاً، ولكن الكم المنفصل ليس فيه حدّ
مشترك، والمقصود من الحدّ المشترك: هو الجزء المفروض الذي تكون نسبته
الى الجزأين نسبة واحدة كالنقطة في جزأي الخطّ، والخطّ في جزأي السطح،
والسطح في جزأي الجسم، والآن في جزأي الزمان الماضي والمستقبل، وهذا
الجزء المشترك لو جعل ابتداء لجهة من الجسم لجاز أيضاً جعله ابتداء للجهة
الثانية من الجسم، ولو فرض ذلك الجزء انتهاء لجهة لجاز جعله انتهاء للجهة
الأخرى من الجسم أيضاً.

واعلم: أن الجسم الطبيعي جوهر ولكن الجسم التعليمي عرض.

وأما كيف فهو على أقسام، منه: الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة
والارادة والكرم والشجاعة والحزن والفرح.

ومن الكيفيات هي الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة للخطّ
المستقيم، والانحناء للخطّ المنحني، والاستقامة والانحناء تعرض للكميات
المتصلة، وأما الزوجية والفردية فهي من خواص الكم المنفصل.

ومنها: الكيفيات الاستعدادية المعبر عنها بـ (القوة واللاقوة)

.....

كالاستعداد إلى الانفعال كاللّين في الماء، والاستعداد إلى عدم الانفعال كالصلابة في الحديد.

ومنها: الكيفيات المحسوسة الخمسة: الملموسة، والمذوقة، والمشمومة، والمسموعة، والمبصرة.

ثم باستثناء الكم والكيف من المقولات التسع العرضية، يقال لبقية المقولات السبع (الاعراض النسبية) لأنها لا يمكن تصورها إلا مع تصوّر شيء آخر.

فمن هذه الاعراض النسبية الأين، وهو: نسبة الشيء إلى المكان، وبالأحرى أن يُقال: أن الأين هيئة حاصلة من كون الشيء في المكان.

ومنها: المتى، وهي الهيئة الحاصلة من كون الشيء في الزمان.

ومنها: الوضع وهو نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، ثم نسبتهما إلى الخارج.

ومنها: الجلدة، وهي المُعبر عنها بـ (الملك) وله أيضاً وهي هيئة ما يحيط بالشيء كالعمامة بالنسبة إلى الرأس.

ومنها: الفعل والإنفعال، أمّا الفعل فهو التأثير الحاصل بنحو التدريج من المؤثر في المتأثر مادام يؤثر كتسخين المسخن مادام يسخن، وأما الإنفعال فهو هيئة حاصلة من التأثير التدريجي كتسخن المتسخن مادام يتسخن.

ومنها: الاضافة أو المضاف، وهو الهيئة الحاصلة من نسبة متكررة.

الإلهيات

بالمعنى الأخص

اثبات الصانع

الكلام في الإلهيات وأحكام الواجب تعالى وصفاته وأسمائه .
إن كان الشيء موجوداً في نفسه وبنفسه ولنفسه فهو واجب
الوجود، وكلّ ماعداه من وجود جوهري أو عرضي فهو مُفْتَقِر
إليه، بل ذاته الفقّر إلى واجب الوجود.

قال المعلم الثاني (الفارابي): يجب أن يكون في الحياة حياة في
الذات، وفي الارادة ارادة بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات،
وإتماماً لكلامه نقول: ويجب أن يكون في العلم علم بالذات، وفي
القدرة قدرة بالذات.

وهناك طريقان لاثبات واجب الوجود، الأول: طريق
الصدّيقين وهو الانتقال من العلة إلى المعلول، والثاني: طريق
ماعداهم من اثبات الوجود من طريق المعلول واستكشاف العلة من
طريق المعلول.

أمّا الأول: فإن اتصاف كلّ شيء بالوجود لابدّ وأن ينتهي إلى
حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود ليست إلّا ذات الحقّ سبحانه من
غير حاجة إلى إقامة البرهان.

وأمّا الثاني: فإن وجود هذا العالم وحركاته وأفلاكه وكواكبه

ونفوسه وعقوله كلّها دالّة على وجود ذاته تعالى، لأنّها أثر له وعين الربط به.

فالتطبيعي يستدل على وجوده من طريق الطبيعة، والفلكي من طريق الافلاك والنجوم، وهكذا الطبيب والمهندس والشاعر والكاتب وجميع ما في العالم من ذراته وجواهره فإنّها تكشف عن وجوده تعالى:

ففي كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد

وهنا شبهة تُنسب الى ابن كمونة وهي: أنه من الجائز القول بوجود إلهين يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر، وإذا جاز هذا الاحتمال عقلاً فاختيار وحدة واجب الوجود، وأنه لا يمكن فرض إلهين يقع باطلاً.

والجواب: أن الشبهة تبثني على القول بأصالة الماهية، وإن كلّ ماهية لا تربط لها بالماهية الأخرى، وأن القول بأصالة الماهية يعم مرتبة الواجب، وعليه فيجوز عقلاً أن يكون واجب الوجود اثنين أو أكثر.

وأما على القول بأصالة الوجود، وإنّ الوجود له مراتب، وأن كلّ مرتبة منه ينتزع منها ماهية وحدّ فلا يتصور هذا الاشكال، لأن آخر مراتب الوجود الذي لا يُحدّ بحدّ من الحدود ولا بأي ماهية من الماهيات ولا يعترضه أي نقص فهو الذي لا يُحدّ ولا يُقيّد وفوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى من جميع الجهات، فإن ما كان هذا شأنه لا يمكن أن يتعدد.

وأما الجواب على القول بتعدد الموجودات، وأن كل وجود تباين حقيقته حقيقة الوجود الآخر أو القول بأصالة الماهية، وأن الماهية تنطبق على الواجب، فدفعه.

أن معنى وجود واجب الوجود سواء قلنا بأصالة الماهية - وإن كان هذا القول ضعيفاً عندنا - أو قلنا بأصالة الوجود وأن حقيقة الوجود مختلفة، فإن واجب الوجود لكل ما يفرض هو الذات الثابتة التي لا تساويها ذات ولا يعادلها وجود، وإلا لما كان واجب الوجود، وما كانت فيه الصفات في غاية تصوّرها بما لا يقبل التحديد والتقييد، وإن فرض واجب الوجود أو الماهيتين من لوازمه التحديد، والحال أن التحديد والتقييد مما يتنافى مع الواجب بالذات والصفات الكمالية، فشبهة ابن كمونة لا فرض لها معقول عند التأمل.

علمه تعالى

علمه تعالى عين ذاته إذ هو تعالى علم كلّ، فإن صرف الوجود لا تحديد فيه ولا تقييد، فهو عين العلم وعين الوجود، وليس من باب الصفة والموصوف، لأن كمال التوحيد نفى الصفات عنه الزائدة على ذاته، فعلمه، وقدرته، وحياته، وإرادته، وسمعه وبصره كلّها موجودة بوجود ذاته الأحدية وإن تغايرت بحسب المفهوم.

وبتعبير آخر: أن الوجود الصرف وهو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية التي لا ثاني لها ولا كثرة فيها، هي ذات واجب الوجود بالذات سبحانه فهو بسيط الحقيقة، وقد عبّر الحكماء في هذا المقام أن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها فكلّ ما يفرض من الوجود على الوجه الأكمل والتام فهو الواجب، لأنه صرف الوجود المشتمل على كلّ وجود وقيوم له، ونفس الحقيقة الوجودية صرفه متحققه بذاتها لا بأمر آخر، فهو الذات البسيطة التي هي أقوى وأكدّ من الوجودات الخاصة المتشعبة المحدودة.

وقد تقدم منا أن حقيقة الوجود ذات مراتب مشككة، وإن كلّ ما عدا الحقيقة الصرفية معلول لها قائم بها.

واعلم أن الفيض المقدس مقام الوحدة في الكثرة وهو الرخمة الواسعة المحيطة بكلّ الماهيات، فالوجود المنبسط فيه السعة والشمول، وكلّ ممكن ووجود خاصّ خارجي له اعتبارات:

- ١- الماهية.

- ٢- وجوده المضاف إلى الماهية.

- ٣- وجوده من حيث هو وجود.

وفي الحقيقة أن الموجود في الخارج ليس إلّا الوجود المنبسط الواحد الذي هو فعله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(١).

فالوجود بما هو وجود واحد وبما هو مقيد تلزمه الماهيات،

فوحده حقيقة وكثرته اعتبارية واقعية، ونسبة الاشياء إليه تعالى نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي.

ومراتب علمه بالقياس إلى الاشياء وانكشافها هي العلم بالعناية والقلم واللوح والقضاء والقدر، والغرض من العلم العنائي نفس ذاته لا بما سلكه المشائون من أنها بالصور المرتسمة في ذاته تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأما العقل الاول فإن فُسِّرَ بالقلم فذاك وإلا فلا نتعلقل ما يذكره الحكماء في هذا الموضوع.

والمراد بالقضاء والعلم الكلّي هو العلم المحيط بالعالم بعد مرتبة الذات، وقسموه إلى قضاء اجمالي من الصور القائمة بالقلم وهو العقل الاول، وقضاء تفصيلي وهي الصور الفائضة على النفوس وتسمى بـ (اللّوح المحفوظ) و(أمّ الكتاب).

وأما القدر فهو على نحوين: علمي وهو: الصور القائمة بالنفوس، وعيني صورته مرتبة: وهي عبارة عن صور الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي، وإن كنا لانعرف من هذا بحسب الشريعة شيئاً، وكذا مما رتبوه من أن الافلاك ذوات أنفس مدركة عامة.

القطرة

القدرة على نحوين :

أحدهما، بمعنى صحة صدور الفعل وعدم صدوره، وهو الذي عليه المتكلمون، ويُراد من الصحة هو الجواز العقلي والجواز الذاتي .

والثاني: بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، سواء كانت المشيئة زائدة على الذات كما في الممكنات، أو عين ذاته كما في الواجب على سبيل الدوام، أو في وقت خاص، وكونه إن شاء فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعل المناسب لمقامه تعالى .

واعلم: أن الممكنات جميعاً مشمولة لملاك المجعولية، فيعمّها الجعل الإلهي، وثانياً أن المؤثر في الوجود ليس إلا الله تعالى .

فالمقدمة الأولى تثبت أن الوجود الإمكاناني لامكانه الذاتي محتاج إلى جاعل، لكون احتياج الممكن إلى العلة بديهياً .

وأما أنه ليس هنا مؤثر في الوجود إلا الله، لأن غير الواجب أمّا ممكن أو ممتنع، والممكن أمّا موجود أو معدوم، ولاريب أن لا جاعلية للممتنع ولا للممكن بشرط العدم، لأنه ليس بشيء .

وأما الممكن الموجود فلا يخلو من ملابسة القوة من الامكان الذاتي في الجميع، والعدم لا يصلح أن يكون مفيداً للوجود، ومالا تخلو ذاته من شائبة العدم لا يفيض الوجود، ومفيض الوجود يجب برأئته عن ملابسة القوة وشوب العدم، وليس ذاك إلا واجب الوجود تعالى شأنه .

الإرادة

الإرادة في الواجب تعالى هي عين الابتهاج والرضا بذاته، ومنها تنشأ الإرادة الفعلية وهي متعلقة بكل كائن، وليس للأشياء إلا سبب واحد وهو الله تعالى.

تفصيل في معنى الإرادة:

لابدّ لنا من بيان مفهوم الإرادة، وأن الإرادة في الواجب تغاير معنى الإرادة في الممكن، أو أن الإرادة مفهوم واحد لا اختلاف فيه، وإنما الإختلاف فيما انطبقت عليه من الواجب والممكن. الإرادة، مفهوماً: بمعنى السعي للشيء، ففي الحديث: «من فقه الرجل أن يرتاد لموضع بوله» بمعنى أن يسعى له ويطلبه، وأراد الشيء إذا توجه إليه وسعى نحوه، فالإرادة بحسب المفهوم والحمل الأولي: هي عبارة عن فعلية الإقتضاء في الشيء وتامة تأثيره فيه لوجود شيء آخر.

فالشيء الأول: وهو الذي فيه فعلية الاقتضاء لوجود شيء آخر مرید بمعنى تام التأثير، والشيء الثاني: مراد به تامة التأثير. والإرادة أعم مما كان فيه حس وادراك أم لا كفعلية اقتضاء الجدران لعدم الانتقاض، وذلك كما في القوة الطبيعية، ومن هنا

تُستعمل في الجماد والحيوان فتقول: جدار يريد أن ينقض، وفرس تريد التبن، وانسان يريد التجارة.

ويختلف الطلب عن الإرادة: أن الطلب مخصوص بفعلية اقتضاء وجود شيء عن ادراك، وأمّا الإرادة فبدون هذا الشرط، فتكون النسبة العموم المطلق.

وثانياً: أن الإرادة كما عرفت تُطلق على الواجب والممكن، وليست في الواجب معنى يغاير الممكن، وكذلك الحال في غير الإرادة من أسماء الصفات كالعلم والقدرة والحياة، لكن مع اختلاف المصداق اختلافاً بيناً، فالصفات فيه تعالى عين ذاته، وفي غيره زائدة على ذاته، وليست الإرادة راجعة إلى العلم مفهوماً لشهادة الوجدان في قولنا: أن الله عالم، وأن الله مُريد انهما ليسا من المترادفين، ولذا كان عقد القلب في أحدهما غير عقد القلب في الآخر.

وثالثاً: أن للإرادة نصاباً في الممكن، فتقول: إن ما يحتاج إليه الممكن في فعله الاختياري هو العلم المسمى بالداعي، ثم التصديق بفائدة الشيء، ثم الشوق والشوق المؤكد إن كان الشيء ملائماً لطبع الفاعل، ثم تصميم النفس على الفعل برفع الموانع والبناء على الایجاد، وهذه المرحلة تُسمى بـ (اجماع النفس) ثم حركة العضلات وهو نفس الفعل المترتب على الاجماع المترتب على ماسبق، فمن اجتماع هذه الامور يحصل الفعل وكلّها زائدة على ذات الممكن وعارضة عليه، وعدم اتحادها مع ذات الممكن من الواضحات.

وأما في الواجب فالإرادة عين ذاته سبحانه، وأن حقيقة العلم تتنافى مع حقيقة الإرادة، ففيه تعالى نفس الرضا وابتهاج ذاته بذاته، ويُعبر عنها بـ (الإرادة الازلية الذاتية) وهناك إرادة في مرتبة فعله وهي عين فعله وهي زائدة على ذاته، وقد ورد في الاخبار كما في الكافي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «أن لله إرادتين ومشيتين إرادة حتم وإرادة عزم» وفسرتا بإرادة هي عين ذاته، وإرادة فعلية هي من صفات أفعاله.

وبالجملة: أن الإرادة في ذاته المقدسة حيث أن المدرك على أتم الجمال والبنهاء، والمدرك أجل مدرك لبساطته، وكان الإدراك أيضاً أتم إدراك، كانت صفاته أتم وأكمل في ذاته، وإدراكه ومدركه، ولا يكون أكمل إلا إذا اتحدت الذات مع الصفات، فحضور نفسه يقتضي أن يكون تام الرضا وتام الابتهاج بآثره، وقد ذكر الحكماء أن الموجودات موجودة بحسب ترتيب العقول، ثم النفوس، ثم الافلاك إلا أن في كلامهم تأمل.

حياته

الحياة فينا عبارة عن كيفية نفسانية ، وأما فيه سبحانه فهي عين الذات ، فهو حي بنفس ذاته لا بحياة زائدة على محض وجوده ، فهو حي وحياة كما أنه علم وعالم ، وقدرة وقادر ، وإرادة ومريد ، بل نقول : أن كونه قادراً ، عالمًا لا بدّ وأن يكون حيًّا بالضرورة ، وأما أنه سميع وبصير فيراد العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات ، فهما في الحقيقة عين العلم .

تكلّمه تعالى

اعلم: أن المراد بكلمات الله تعالى هي وجودات الأشياء، لأن الكلام ليس منحصرأ في الكلام اللفظي، فكلّ معرب معرف لما في الكون، فهو كلام كان لفظياً أو غير لفظي، وكلّ وجود دالّ على صفة من صفاته واسماً من أسمائه، وهذه دلالة ذاتية لاوضعية، وكذلك دلالة الوجودات الذهنية على الوجودات الخارجية، فإنها أيضاً من الدلالة الذاتية لا المفهومية، والمفاهيم من سنخ عالم العقل لأنها موجودة لدى العقل المجرد، وهي بسيطة في غاية البساطة.

وأولّ محلّ لتلك المعاني العقل البسيط، وهو بمنزلة القلم الأعلى، ثم العقل النفساني وهو بمنزلة اللّوح، والصور الكلّية الموجودة فيهما بمنزلة القضاء، ثم يتنزل عنه الى عالم الخيال الجزئي، والصور الجزئية بمنزلة القدر العلمي، ثم يتنزل الى عالم موادّ الالفاظ فيصير موجوداً في عالم الشهادة والحسّ، وإذا تلفظ به الانسان يصير قدراً عينياً وكيفاً مسموعاً، وإلى هنا تتم مرحلة تنزّله، وأول منازل صعوداً هو وجوده الصوري المثالي في سامعة المخاطب، ثم يترقى من عالم الحسّ إلى عالم الخيال، ثم إلى عقله النفساني، ثم ينتهي إلى عقله البسيط: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾^(١).

واعلم: أن اظهار ما في الضمير وإلقائه إلى ذهن المخاطب له طرق عدة، منها: الاشراف بأن يشرق المتكلم على المخاطب بما في ضميره بلا صوت ولا كلام حسي وهي طريقة الاشرافيين في التعليم والتعلم، وأخرى يكون الشيء الخارجي آلة لإبراز المقصود كدلالة الضرب على وجود شخص وراء الباب، أو بجعل حركة بعض الاعضاء كحركة الرأس، أو الإشارة باليد على مقصود من المقاصد، ولكن لما كانت الاستفادة متعسرة بهذه الطرق اختاروا اللَّفْظ دالاً على المعنى.

وأما تقاسيم الكلام:

أحدها: ما كان عين الذات كالكلام بمعنى الوجود المجرد عن المظاهر، والمدلول هنا عين ذاته ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(١).

والثاني: الكلام بمعنى الوجود المنسبط على هياكل الممكنات، وهو فيضه ورحمته الواسعة فكلامه جميع الممكنات.

الثالث: كلماته بمعنى العقول والنفوس والافلاك، وعالم الملك وهو عالم الشهادة ولا سيما الكلمات التامات؛ وهم أهل بيت الرسالة المطهرون (٢).

(١) آل عمران / ١٨ .

(٢) لبسط الكلام في باب التوحيد لأنه أسّ المطالب جميعاً، رأيت من اللازم أن أذكر ما كتبه مقدمة من شرح على بعض الكتب النفيسة كتجريد الاعتقاد وشرح المنظومة .

فاقول: أن الشرع القويم منه ما يتعلّق بالعقيدة ويسمى بـ(الاصول

.....

العقائدية) ومنه ما يتعلّق بالعمل ويُسمّى به (الفروع العملية) والأصول العقائدية لا بدّ أن تستند إلى البراهين القطعية اليقينية، فلا اعتبار بالظنون فيها، ولما كان باب التقليد والاختذ بالظنون في الأصول العقائدية مسدوداً فعلى الإنسان للخروج من قيود التقليد ومتابعة الآخرين أن يسعى لإحكام بنائه العقلي الذي هو الأساس لقيم الإنسانية بكلّ جدّ، لاجل أن لا يُصاب بالانهيار عند عواصف الشبهات ووساوس الشياطين.

فلا خير في كثير عبادة أساسها الجهل ومتابعة الشبهات والظنون والخرافات، والجري على المنهج العام السائد في المجتمع خطأ أو أصاب، لأنّ جميع هذه الأسس تذهب بذهاب الوضع السائد في تلكم البلاد. فلا قيمة لعمل لم تكن ركائزه الايمان الصحيح، قال تعالى: ﴿وَيَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ المجادلة/ ١١. فبالعلم يكون البناء الإنساني لنيل الغاية القصوى لمن أحبّ الحياة، وبالعلم تُقام الحجّة على المبطلين.

ومن المعلوم أن القاعدة لجميع الأصول والفروع هي معرفة الصانع، ولذا ورد عن إمام الموحّدين وسيّد الأولين والآخرين بعد رسول ربّ العالمين عليهما أفضل الصلاة والسلام: (أولّ الدين معرفته) وأن معرفة الصانع تارة تكون بقرارة من النفس بلمس الحقيقة، حتى تصبح واقع الحياة وعلى أثرها تأخذ النفس بالصلاح والرقى في جميع جوانبها الجوانحية والجوارحية، فيصبح الشخص عبداً لله تعالى يعيش ذلّ العبودية وعظم القرب من لا نهاية النور.

وأخرى تكون المعرفة انكشاف الحقيقة والدراية بالواقع بدون أن

.....

يستتبع ذلك قرار النفس واذعانها لنفس الامر والواقع، وهذه المعرفة هي السائدة في المجتمعات البشرية، وقد تكون حاصلة حتى عند اشقى خلق الله تعالى، فقد ورد أنه سئل أبو جهل عن رسول الله ﷺ ما يقول فيه، فقال: ورب اللات والعزى إنه لنبي حق، ولكن كيف تخضع صناديد قريش ليتيم أبي طالب ولما كانت معرفة الله تعالى من أبده البديهيات ومع ذلك هي من أدق المسائل العقلية، كانت تتمشى مع جميع المذاهب العقلية السليمة والفطرية أيضاً، وإن كان البحث عن ساحة الحق تعالى قد يصل أمره إلى ما هو خارج عن نطاق الدرك البشري لقصور عالم الإمكان عن درك كنه عالم الاحدية، والوجوب الذاتي، وشدة الوجود، ولذا وردت بعض الأحاديث تنهى عن التفكير في ذاته تعالى إرشاد إلى ما حكم به العقل من القصور عن نيل كنه لا نهاية النور.

فكل ناظر إلى الحقيقة الثابتة الواجبة يراها بمنظار على قدر سلامة فطرته وقوة عقله، والطرق العقلية إليه تعالى كثيرة - سواء كانت بمستواها الفطري البدائي - كما نُقل عن اعرابي أنه قال: (البعرة تدل على البعير، وآثار الاقدام على المسير، فسما ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، ألا تدل على اللطيف الخبير؟).

أو كانت الطرق بمستوى نظر المتكلم، أو الحكيم، أو العارف، أو من هو فوق الجميع كالأنبياء والأوصياء على اختلاف مراتبهم، وسواء كانت الطرق أدلة آية أو لمية، أو كانت بمستواها الارتفاع وهي مشاهدة أصل الوجود ولا نهاية النور، بدون أن تنال منها غيوم الكثرات وغياهب الظلمات، لأن التردد في الآثار يوجب بُعد المزار، كما قال الإمام الحسين عليه السلام:

.....

(إلهي ترددي في الآثار يوجب بُعد المزار، فاجمعني عليك بخدمة
توصلني إليك، كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أكون
لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى
تحتاج إلى دليل يدل عليك، ومتى بُعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل
إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من
حبك نصيباً، إلهي امرت بالرجوع إلى الآثار فارجعني إليك بكسوة الأنوار
وهداية الاستبصار - إلى أن قال: منك أطلب الوصول إليك، وبك استدل
عليك، فاهدني بنورك إليك.

وقد اشار الحق تعالى إلى هذه المرتبة من العرفان بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ
اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ آل عمران/ ١٨، و﴿أولم يكفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
شَهِيدٌ﴾ فصلت/ ٥٣.

فعلى الإنسان أن لا يؤمن بكلّ نداء - وإن كان يدعو لسبيل التوحيد
ظاهراً - ما لم يستلهم صوابه من الكتاب والسنة المفسرة بالعترة الطاهرة.

قالت الحكماء: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع
الجهات، فهو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، أي فوق عالم العقول المجردة
بما لا يتناهى مدة وعدة وشدة، وهذه الحقيقة الحقة الوجودية هي الضرورة
الازلية التي لم تتقيد حتى بقيد ما دامت الذات موجودة، فهي محض
الوجود والنور الذي لا يتثنى ولا يتكرر، والوحدة الحقيقة الحقة الصرفة التي
تدرك بفطرة العقل لا بمراتب الحس والخيال.

نعم درك الحقيقة الصرفة اللا متناهية ومحض الوجود والوجوب
الذاتي لا يستلزم احاطة الم حدود باللا محدود الممتنع ذاتاً على عالم الامكان

.....

مهما بلغت مرتبة الممكن من الكمال .

فالوحدة الحقّة الحقيقية شأن واجب الوجود، وأما بقية الوحدات فهي ظليّة، وإنّ كانت وحدتها حقيقية لا اعتبارية كوحدة الفرقة من الجيش .
ومن المعلوم أن بالممكنات، وإن تعددت مصاديقها - لا تنشلم الوحدة الحقّة الحقيقية الازلية الاصلية، لأنّ الممكنات معانٍ حرفية، وتجلّيات أسمائه تعالى، فلا تعدّ بإزاء الوجوب الذاتي .

وليعلم أيضاً أن انكار الاصالّة والاستقلال لعالم الإمكان، وأنّه عين الربط، من أدقّ مسالك التوحيد البعيدة كلّ البعد عن وحدة الوجود المتفق على بطلانها عقلاً ونقلاً بناءً على وجود القائل بها من أكابر الحكماء والعرفاء، لأنّ ما يقوله العارف منهم لا يعود إلّا الى ضرب جميع أسس الاستقلال المتوهمة لعالم الربط والفناء .

وبتعبير آخر: أن المحققين لا يريدون من خلال تعابيرهم المختلفة، إلّا القول بأن الواجب حقيقة المعنى الاسمي بكلّ ما يحمل من معانيه، وأن الممكنات هي المعنى الحرفي بكلّ ماله من الإندكاك والتبعية والحرفية، وعدم الاستقلال، ولو لم يرجع كلامهم أو كلام بعض المنتسبين إلى الحكمة والعرفان إلى ما قلناه مما توهم بعض ظواهر الكلمات فهو من أشدّ الأباطيل أعاذنا الله تعالى وإياكم من مثل هذه الظلمات .

وإنّ الأدلّة على التوحيد بعدد أنفاس الخلائق، وهو السير من المعلول لمشاهدة العلّة، فقد استدل على الحقّ تعالى من طريق الامكان الماهوي، وكذلك من طريق الامكان الفقري الوجودي، ومن طريق النظم والجسم من حيث هو متغير، ومن طريق الحركة .

ولكن أحكم البراهين هو برهان الصديقين المشار إليه في الكتاب الكريم بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ و﴿أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ وأن هذا البرهان وإن لم يكن كبرهان النظم وغيره من البراهين الآتية التي يفهمهما العامة، لكنه أوثق البراهين التي اختصها الله تعالى بأوليائه، وهو الاستدلال على الواجب تعالى من طريق الوجود أو الحقيقة الثابتة، حتى ولو لم نقل باصالة الوجود، لأن الحقيقة لا ينكرها إلا السوفسطائي، وإذا جعل محل الكلام هو الحقيقة الثابتة لم نحتاج إلى طي مسافات أصالة الوجود أو الماهية.

وأن دليل الصديقين هو الاستدلال الذي لا يكون الوسط في البرهان فيه غير الوجود أو الحقيقة، والحقيقة باطلاق الكلمة ليست إلا الوجود الواجب لذاته، لأنه الحقيقة المطلقة ومحض النور ولا نهاية الوجود والوجود بلا قيد، وهو الذي دلّ على ذاته بذاته، وأن الشيء وإن لم يكن علّة لنفسه خارجاً، وأنه لا علّة ولا برهان يُقام على أصل الوجود، ولكن يُجعل الوجود ومحض النور دليلاً على الواجب، فيكون الانتقال من مفهوم الوجود إلى الوجوب.

أو نقول: يكون الانتقال من حقيقة الوجود إلى واقع الوجوب بمعنى شدة الوجود، فهو انتقال أمّا من أحد المتلازمين كالوجود إلى الوجوب، أو من مشاهدة حقيقة الوجود الاصيل بفطرة العقل إلى أنها لا نهاية الشدة في التحقق وهو الوجوب العيني.

فمشاهدة الحقيقة بعين البصيرة، ولمس فناء الكائنات بدون توسيط أي شيء مرتبة لم نيلها إلا الاوحد من عباده المخلصين، وليس هذا هو ما نفهمه

.....

من قراءة هذا البرهان في كتب الحكمة، نعم أدق المعاني العرفانية العقلية بديهية لدى العارفين بالحق الناظرين بعين البصيرة حتى جرى على لسانهم كما تقدم: كيف يستدلّ عليك بما هو مفتقر إليك إلى آخر ما ذكر.

وسميت هذه المعرفة لمية لأنها انتقال من تمام الحقيقة الوجودية ومحض الثبوت إلى أزليته، ووجوب هذه الحقيقة فهو (لم) بحسب البرهان وإن كانت هذه الواقعية بكلّ مالها من لا نهاية الكمال واحدة لا تعدد فيها، فإذا هنا لمية عقلية وإلا فلا لمية بحسب الخارج، لأنه لا علة تُقام على أصل الوجود، ومجرى العلية إنّما هو عالم الإمكان والفقر.

ثمّ العارف يتقل من وجوده تعالى ووجوبه الذاتي إلى أسمائه وصفاته، ثمّ منها إلى أفعاله وإن كان تعدد الصفات إنّما هو في مقام الحمل الأولى لا الشائع الصناعي.

فإن الصديقين لا يرون إلا وحدة حقيقية هي شدة الوجود، وأنّها عين الوحدة، ولا نهاية الكمال فكلّها حياة وعلم وقدرة وهكذا، فيأخذ العارف بالسير من منازل أسمائه إلى مشاهدة مواقع أفعاله، وأن الأدلة الآنية وإن كانت يقينية إلا أنّها بدون الاستعانة بدليل الصديقين لا يمكن الحصول على معرفة كمال التوحيد.

وإن تكثر الأدلة الآنية في الكتاب والسنة لا يدلّ على أوثقيتها بالنسبة إلى دليل الصديقين، ولكن لما كان الكتاب العزيز والشرائع الحقّة لكافة البشرية فلا بدّ وأن يكون التأكيد على البراهين التي تتناسب مع كافة العقول، ليصبح الخطاب مورداً لاستفادة الجميع على اختلاف المراتب، وتصبح الأدلة الدقيقة بالاشارة إليها في بعض الموارد مختصةً بالواحد من المقربين

.....

على اختلاف مراتب المقرّبين في لمس الحقيقة .
 وأما مسير العامة فيأخذ مبتدأً من مشاهدة الأفعال إلى مقام الاسماء
 والصفات وهو عالم الواحدية، ثمّ منه إلى عالم الاحدية والذات الازلية .
 فالحقيقة التامة هي صرف الوجود الذي لا يشوبه عدم ولا نقص،
 والوجودات الناقصة فرع تلك الحقيقة .
 فبرهان الصديقين لا يحتاج إلا إلى تنبّه النفس بسلامة الفطرة لمشاهدة
 أصل الحقيقة ومحض النور، فالعارف الحقيقي بالحق يرى الممكنات، فهو لا
 يرى للذوات الامكانية تحققاً إلا بالعلّة .
 فإذاً نقول: مشاهدة الحقيقة بقرارة النفس فوق أدلة اللّم والإن،
 وعليه فلا يكون هذا من البراهين بل هو مجرد تنبّه النفس بعلوّها وسلامة
 فطرتها لمشاهدة أصل الحقيقية والذات المذوّنة للذوات، وهذه مرتبة فوق
 الانتقال من الوجود إلى الوجوب، ويكون هذا هو المراد من الآيات المتقدمة
 فتصبح مرتبة مشاهدة بحث النور، وأصل الحقيقة مرتبة فوق دليل
 الصديقين المصطلح عليه عند الحكماء .
 وقد علّم من كلامنا السابق أنّه تعالى لما كان علّة العلل فلا يمكن أن
 يُراد من الادلة اللّمية في باب التوحيد، إلا الانتقال من أحد المفاهيم
 كالوجود مثلاً إلى الوجوب، كما أن الممكنات في عالم الذهن قد تكون
 دليلاً على إثبات الصانع، فإنّه لا محذور في كون المعلول سبباً بحسب عالم
 الذهن لإثبات علّته وكشفها - وإن كانت العلّة في الخارج علّة لوجوده، فمثلاً
 النار علّة للدخان في الخارج ولكن لا محذور في صيرورة الدخان علّة
 الانتقال الذهن إلى وجود النار .

.....

وقد يُرسم دليل الصديقين بنحو آخر وهو: أن الوجود اما واجب او ممكن، فإن كان واجباً فهو المطلوب، والا استلزم الواجب لعدم تعقل المعنى الحرفي بدون المعنى الاسمي، وإلا فلو لم يرجع الوجود الرابط الامكاني إلى الواجب للزم اما الدور أو التسلسل وهما باطلان، وترجع المعنى الحرفي بدون الاسمي يرجع إلى الترجيح بلا مرجح، وهو أشدّ بطلاناً من الترجيح بلا مرجح المنسوب إلى الاشاعة، لأن ما نُسب إلى الاشاعة هو انكار العلة الغائية، ومقامنا يرجع إلى انكار العلة الفاعلية.

وبالجمله فالعرفاء والحكماء المتألهون نظروا إلى الوجود فوجدوه طارداً للعدم بذاته، فهو بحث النور الذي لا يتثنى ولا يتكرر، وما لم يكن بهذه المثابة فهو شأن عالم الاسماء، فلا يكون مشهوداً إلا في المرتبة أو المراتب المتأخرة، لأنه لا مشاهدة للمعاني الرابطة إلا بتبع المعنى الاسمي، وإلا لما كان المعنى الحرفي معنى حرفياً، ومن المحال تبدل الهوية عن واقع ذاتها، ومن البديهي أيضاً احتياج الممكن إلى العلة التامة، وعليه فلا يكون عالم الامكان محلاً لنظر العارفين.

وإما المتكلمون فنظروا إلى الوجود من حيث أنه حادث فكان النظر إلى عالم الامكان، وقد ثبت أن كل حادث لابد له من محدث قديم دفعاً للدور أو التسلسل.

وعبر آخرون: بأن مجموع الممكنات بكل مراتبها ممكنة (ومعلوم أنهم ما أرادوا المجموع من حيث هو مجموع، لأنه أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج، بل أرادوا أنه إذا كان الامكان هو واقع كل ممكن فجميع الممكنات لا تخرج عن هذا الواقع الإمكاني) وكل ممكن فلا بد له من علة بها يجب

.....

وجوده، لأنّ الممكن ما لم يجب وجوده لم يُوجد، والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركّب من الممكنات لا يجوز أن يكون بعضاً من حملتها، لأنّ كلّ بعض يفرض هو ممكن من الممكنات لا بدّ له من علة، فيستعيّن أن تكون العلة خارجة عن هذه السلسلة الامكانية وهو الواجب تعالى شأنه.

فإذن نقول: أن احتياج الممكن إلى الواجب، والحادث إلى المحدث، من البديهيات الأولى التي لا تحتاج إلّا إلى التنبيه إلى معنى الوجوب والامكان والحادث والقيد، بل مشاهدة الوجود من دون أن يتقيّد بأي قيد، وأنّه الحقيقة الطارئة للعدم أبداً وأزلاً قضية بديهية بأعين العارفين، ولذا ورد على لسان ميزان الفطرة والعرفان: (عميت عين لا تراك).

وقال البعض: أن الموجودات لو فرض أنّها بأسرها ممكنة، ولم يوجد واجب بالذات لما وجدت، لأنّها لو انحصرت في الممكنات لاحتاجت إلى موجود مستقلّ، إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم بذاته لا يكون موجباً للوجود، لأنّ الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد، ويكون بعلة واجباً بالغير، وما هو خارج عن جميع الممكنات واجب بالذات.

وقال آخر: لو لم يوجد واجب بالذات لم يوجد واجب بالغير، فيلزم أن لا يوجد موجود أصلاً ضرورة انحصار الموجود بالواجب والممكن.

وورد عن بعض: أن الممكن لا يستقلّ بنفسه في وجوده ولا في ايجاده، لأنّ مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود، فإنّ الشيء ما لم يُوجد بالفتح لم يوجد بالكسر، فلو انحصرت الموجود في الممكن للزم أن لا يوجد شيء أصلاً، لأنّ الممكن وإن تعددت أفراده لا يستقلّ بوجود ولا ايجاد، وإذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره.

.....

ونُسب إلى الملاحدة أنهم خالفوا في وجود الصانع لكن لا بمعنى انكاره، بل بمعنى تنزيهه وتقديسه، فقالوا: أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود، والعدم، والوحدة، والكثرة، والوجود، والامكان فهو أرفع من أن يتصف بشيء منها، فلا يُقال له: موجود ولا واجب؛ أي أنه فوق هذه الأمور بما لا تُدركه العقول، ولكن نقول لهم: أن أمثال هذه التعابير تؤدي إلى التعطيل بدلاً من التنزيه.

لكن قد يُطرح ههنا سؤال، وهو أنه إذا كان الوجود الامكاني مستلزماً لوجود واجب بالذات فمن ذا أوجد الواجب تعالى؟ ^س ولكن سيلتفت الإنسان بأدنى التفات، كما قال الحكماء: بأن هذا النوع من التسائل من مصطنعات عهد الطفولة الذي لا يقنع فيه الإنسان إلا بالمحسوسات، لأنه قد يعمم الذهن التسائل بأنه إذا كان كل شيء محتاجاً إلى علة فما هي علة الله تعالى؟ وكيف يمكن أن يكون بلا علة.

وليس القبول بعدم احتياجه إلى العلة، إلا خروجاً عن القاعدة العقلية التي لا تقبل التخصيص، والحوار واضح لأنه لو كان كل وجود لابد أن يستند وجوده إلى غيره لوجب أن لا يوجد شيء أبداً، لأن وجود الشيء أيضاً يحتاج إلى سبب موجود، وقبل وجوده لا يوجد ذلك الشيء وأما عمومية العلة فهو من باب المغالطة، لأن القاعدة هي: (أن كل ممكن محتاج إلى علة) لبداية احتياج كل ممكن إلى علة، وليست القاعدة: (أن كل وجود محتاج إلى علة) وإلا لكان الوجود بما هو محتاج إلى علة، وأن علة لا بد أن تكون الوجود لا غير، ومن البديهي أن الشيء لا يكون علة لنفسه، كما وأنه لا يُعطى لنفسه ولا يسلب عنها.

.....

وأما بالنسبة إلى المادة، فقال البعض: أنه لا يُعقل قدمها لأنها محتاجة إلى الصورة، كما وأن الصورة لا تفارقها الحاجة إلى المادة أيضاً، فكلّ منهما محتاج إلى الآخر ليكون موجوداً، والحاجة التي هي رمز الامكان تنافي وجوب الوجود.

فانجلى من هذا: أن العالم الذي يحتاج في وجوده إلى غيره لا يمكنه أن يقضي حاجة نفسه بنفسه، ولا من داخله لشمول الامكان الذي هو رمز الحاجة له، فإذاً يلزم وجود موجود آخر غير محتاج ليقضي حاجته ولو احتاجت احدهما إلى الأخرى للزم أن تكون الصورة أوجدت المادة والمادة أوجدت الصورة، وهو دور باطل يرجع إلى كون المادة أوجدت نفسها، والصورة كذلك أوجدت نفسها، فتكون كلّ واحدة منهما موجودة قبل أن تكون موجودة.

وأن احتياج المادة إلى الصورة من قبيل احتياج المشروط إلى شرطه، لا من قبيل احتياج المعلول إلى علته الموجودة له، وكذا احتياج الصورة إلى المادة، ولهذا جاز أن يكون كلّ منهما محتاجاً إلى الآخر، ولم يستلزم الدور بل هو من الدور الجائز المسمّى بـ(الدور المعى).

وأن المادة التي أخذ يطّبل بها الشيوعيون هي أقلّ من أن يستند إليها الصنع العظيم، لأنّ موقفها في العالم موقف القابل لا الفاعل، أضف إلى ذلك أن المادة والصورة تنقصهما الأوصاف التي لا بدّ أن تكون موجودة في صانع الكائنات كالعلم والارادة والقدرة والحكمة والحياة، فهل بعد هذا يمكن أن يقال: بأن العقل يؤيد الاتحاد ويناوئ الدين؟

وأما أن الملحدّين الماديّين لم يجدوا موجد الكائنات، ولم يروه

.....

باعينهم، فعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود في نفس الامر والواقع، فكونهم ما وجدوا الله تعالى لتقصيرهم في البحث، حيث بحثوا عنه تعالى بحواسّهم ولم يبحثوا عنه بعقولهم، وكيف ينكر العقل أو العلم وجود الله تعالى لحجة أنّه لا يُرى، في حين أن العقل والعلم لا يُريان أيضاً وأنما يُعرفان بآثارهما، وإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تعالى تملأ العالم بل هي كلّ العالم، وبداهة العقل تقضي بوجود موجد لهذه الآثار، ولا تقضي بعدم وجود الفاعل مهما لم يجده هؤلاء الباحثون مع وجود الفعل، وإنّما تقضي بجهلهم البسيط أن قالوا لم نجده، وبجهلهم المركّب أن قالوا أنّه غير موجود.

ثمّ يقال لهؤلاء الماديين المنكرين للصانع : أنكم لا ترتابون بوجود المادّة، فهل أنتم رأيتموها؟

بل ما رأيتموها ولن تروها، وما لمستموها ولن تلمسوها، فإن ظننتم أنكم ترونها أو تلمسونها فذلك ظن عامّي لا يتفق مع العلم، حتى أن قول العصرين في عباراتهم (حقائق ملموسة) قول غير حقيقي مبني على المغالطة في الظهور، لأنّ الحقائق لا تُلمس، ومثلها المادّة، إذ الإحساس سواء كان بالرؤية أو اللمس لا يتعلّق بنفس المادّة بل باعراضها، فالرؤية تتعلّق باللون دون اللون الذي هو الجسم المتضمن للمادّة، واللمس يتعلّق بالحرارة والبرودة والخشونة والنعومة دون الجسم الموصوف، فضلاً عن المادّة التي هي أبعد من الجسم بالنسبة إلى الإحساس، فإن من إحساس هذه الاوصاف والاعراض ينتقل العقل إلى وجود موصوفها ومعرضها؛ ومعناه أن المدرك - بالكسر - لوجود المادّة أيضاً هو العقل لا الحواسّ.

.....

فما هو الفرق بين القول بوجود المادة لمعاينة الاعراض ، وبين وجود الله تعالى لمعاينة أفعاله في العالم الدالة على وجود فاعلها؟
 فهل دلالة الفعل على الفاعل أقل من دلالة العرض على المحل؟
 فالصفة اذن عائدة إلى الموصوف ، والعرض إلى المحل ، والفعل إلى الفاعل .

ثم قال : وهناك مثال آخر لما يعترف بوجوده من غير وصول الحواس إلى ذاته هو ابلغ من مثال المادة وهو الاثير ، لأن المادة إن لم تُر أو تلمس فعلى الأقل تُرى أعراضها وتلمس ، ولكن الاثير الذي هو أرق من المادة بكثير حتى أن للهواء مادة وليس للاثير مادة فلا يُرى ولا يلمس لا ذاته ولا أعراضه ، ومع هذا يعترف بوجوده لحاجة إليه في نظام العالم ، وهي أن أضواء النجوم التي تصل إلى كرتنا تحتاج إلى ما يحملها في طريقه إلينا ، ولو قلنا أن حاملها هو الهواء فإن معظم الطريق بعد الخروج من محيط الأرض خال عن الهواء ، والاثير هو الذي يحمل الأصوات من وراء الجدار إلينا أيضاً ، لأن الجدار يحول بيننا وبين الهواء .

وقال الشيخ كاشف الغطاء (ره) : أن فلاسفة المادة بعد أن صرفوا أعمارهم وأفكارهم في العلوم المادية بلغوا فيها مقاماً لا يُنكر ، سوى أنه من اللازم عليهم في الآلهيات أن يدعوها إلى أهلها ، لكنهم بدلاً عن ذلك باغتها بالانكار ، وهذه سنة في أكثر النفوس الساقطة ، وهي أنها إن أرادت أن تُدحض عنها دناسة الجهل بقداسة أي حقيقة راهنة تدّرعَت إلى ذلك بالجهود والاستكبار وادعاء أن ذلك العلم ليس بشيء ، فتدفع عار الجهل بما هو أشدّ مَعْرَةً منه من التهجم على وجوده ، حتى قال قائلها : (قد قلنا ألها

.....

واسترحنا) رحم الله امرئ عرف قدر نفسه ولم يتجاوز قدر معلوماته .
ومما ورد أن الإمام الصادق عليه السلام قال لأحد الزنادقة وهو ابن أبي
العوجاء: (يا ابن أبي العوجاء أمصنوع أنت أم غير مصنوع؟
قال: لست بمصنوع .

فقال له الصادق عليه السلام: فلو كنت مصنوعاً كيف كنت تكون؟ فلم يحر
ابن أبي العوجاء جواباً، فقام وخرج).
فهذه صغرى جاء بها الإمام عليه السلام وهي أنه مصنوع وممكن وحادث،
ولم يذكر الكبرى لوضوحها وهي أن كل مصنوع وممكن وحادث له مؤثر
وصانع ومحدث .

وقال عليه السلام: (وجود الافاعيل دلّت على صانع صنعها، ألا ترى أنك إذا
نظرت إلى بناء مشيد مبني علمت أن له بانياً، وإن كنت لم تر الباني ولم
تشاهده).

وورد عن علي عليه السلام أنه سئل: ما الدليل على اثبات الصانع؟
قال عليه السلام: (ثلاثة أشياء، تحويل الحال، وضعف الأركان، ونقض
الهمة).

وورد عنه عليه السلام أيضاً: بم عرفت ربك؟
قال: بفسخ العزائم، ونقض الهمم، لما أن هممت حال بيني وبين
همتي وعزمت فخالف القضاء عزمي، فعلمت أن المدبر غيري .
ولكن هذا لا ينافي ما ورد عنه عليه السلام: (يا من دلّ على ذاته بذاته).
لأن الوجود بكله علم وعرفان وحكايات وأحاديث متقابلة تروي
أنغام الحقيقة في كل مجالاتها .

.....

وقد ورد عن الصادق عليه السلام أيضاً: (فإن كان الإهمال يأتي بمثل هذا الدبير فقد يجب أن يكون العمد والتقدير يأتيان بالخطأ والمحال، لأنهما ضد الإهمال) وهذا فضيع من القول وجهل من قائله لأن الإهمال لا يأتي بالصواب، والتضاد لا يأتي بالنظام تعالى الله عما يقول الملحّدون علواً كبيراً.

الدور والتسلسل

الدور أما صريح أو مضمر، فالصريح كتوقف ألف على ب، وتوقف ب على ألف من جهة واحدة، وإلا فتوقف شيء على آخر عند اختلاف الجهات لا اشكال فيه، وأما المضمر فكتوقف ألف على ب، وب على ت، وت على ث، وث على ألف..

ودليل بطلان الدور هو توقف الشيء على نفسه، وهو مستلزم للتناقض من كون الشيء موجوداً لا موجوداً والتناقض أبده البديهيات التصديقية، كما وأن مفهوم الوجود أبده البديهيات التصورية.

وأما التسلسل فهو فرض سلسلة من العلل والمعلولات الامكانية من غير أن تنتهي إلى واجب بالذات كتوقف ألف على ب، وب على ت، وهلم جراً إلى ما لا نهاية له.

والتسلسل الباطل ببداية العقل أو البرهان يتوقف على شروط ثلاث: أولاً: أن تكون أفراد السلسلة جميعاً موجودة في الخارج حقيقة لا اعتباراً، ويفرض ذهني.

وثانياً: أن تكون هذه السلسلة غير المتناهية مجتمعة في الوجود

بالفعل، لا كالتسلسل اللا يقفي وهو الذي لم تكن جميع أفراده موجودة بالفعل، وإن أمكن فرض استمرارها إلى ما لا نهاية له كجريان الفيض الإلهي المستمر نحو الغاية والمسيرة التكاملية اللا متناهية، وإن كان في ازدياد نفس وجود عالم الامكان بعد ما أفيض تبعاً لأسمائه فكان الوجود المنبسط تأمل، وليس المراد من التسلسل الباطل أيضاً ما كان كالعدد، فإنه أيضاً قابل للازدياد إلى ما لا نهاية له.

وثالثاً: أن يكون بين السلسلة المفروضة ترتب علّي ومعلولي، فإذا اجتمعت في السلسلة المفروضة الشرائط الثلاث كان من التسلسل الباطل الذي يجب رجوعه إلى واجب بالذات.

وبالجملة عالم الامكان تعلقي الذات، فهو رابط وليس برابطي، سواء تكثرت مصاديقه وأفراده أو قلت، لكون الفقر واقع كل فرد من أفرادها ولا فرض لموجود ممكن بلا علة، وقد تقدم أن احتياج الممكن إلى العلة بديهي، وأن الاحتياج إلى معرفة مفردات القضية موضوعاً ومحمولاً لبعدها عن أفهام العامة كمفهوم الامكان، والعلية، والوجوب، والامتناع لا يخرج القضية عن كونها بديهية.

نحمده تعالى على توفيقه ونسأله المزيد من نعمائه.

شعبان المعظم ١٤١٥ هـ

محمد كاظم آل شبير الخاقاني

طبع هذا الكتاب على نفقة المحترم الحاج كاظم صالح الدرويش
وفقه الله لمراضيه

حليله المحتاج

الموضوع	الصفحة
رحلة في رحاب شخصية الفقيه آية ا. . الشيخ محمد طاهر الخاقاني (قده).	٣
مقدمة المعلق.	٣٧
مقدمة المؤلف.	٣٩
الفصل الاول - الكلام الإلهي - وفيه مباحث :	٤٥
المبحث الاول : في الوجود والعدم	٤٧
المبحث الثاني : في أصالة الوجود والعدم	٥٣
المبحث الثالث : الوجود مشترك معنوي	٧١
المبحث الرابع : زيادة الوجود على الماهية	٨٢
المبحث الخامس : الوجود الذهني	٨٥
دفع شبهة مشهورة	٨٩
المبحث السادس : المعقول الثانوي	٩٨
المبحث السابع : الاحكام السلبية للوجود	١٠١
المبحث الثامن : تمايز الماهيات والوجود	١٠٤
المبحث التاسع : امتناع إعادة المعدوم	١٠٦
المبحث العاشر : الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم	١٠٩
دفع شبهة	١١١
المبحث الحادي عشر : تقسيم الوجود	١١٣
المبحث الثاني عشر : الجعل	١١٦
المبحث الثالث عشر : نسب الوجود أو المواد الثلاث	١١٩
المبحث الرابع عشر : القضايا	١٢٢
المبحث الخامس عشر : أقسام امكان الماهية	١٢٤
المبحث السادس عشر : تقسيم الامكان	١٢٥
المبحث السابع عشر : لا اقتضائية الممكن	١٢٨
المبحث الثامن عشر : علة احتياج الممكن إلى علة.	١٢٩

١٣٣	المبحث التاسع عشر: الوجود والامكان والامتناع القياسية
١٣٦	المبحث العشرون: القدم والحدوث
١٤٣	المبحث الحادي والعشرون: القوة والفعل
١٤٥	الفصل الثاني - وفيه مباحث
١٤٧	المبحث الاول: الماهية وأقسامها
١٥٦	المبحث الثاني: أجزاء الماهية
١٥٨	المبحث الثالث: حقيقة الشيء فصله الأخير
١٥٩	المبحث الرابع: تعدد الاجناس والفصول
١٦٠	المبحث الخامس: هل تركيب الجنس مع الفصل انضمامي أو اتحادي؟
١٦١	المبحث السادس: التشخيص
١٦٣	الفصل الثالث - وفيه مباحث
١٦٥	المبحث الاول: في الوحدة والكثرة
١٦٩	المبحث الثاني: الحمل وأقسامه
١٧١	المبحث الثالث: التقابل وأقسامه
١٧٤	المبحث الرابع: تقابل الوحدة والكثرة
١٧٧	الفصل الرابع - في العلة والمعلول - وفيه مقدمة ومباحث
١٧٩	المقدمة
١٨١	المبحث الاول: في العلة الفاعلية
١٨٤	المبحث الثاني: في العلة الصورية
١٨٥	المبحث الثالث: في العلة المادية
١٨٦	أحكام مشتركة بين العلل الأربع
١٨٨	المبحث الرابع: الجوهر والعرض
١٩٣	الإلهيات بالمعنى الأخص
١٩٥	اثبات الصانع
١٩٧	علمه تعالى
٢٠٠	القدرة
٢٠١	الإرادة
٢٠٤	حياته
٢٠٥	تكلمه تعالى

